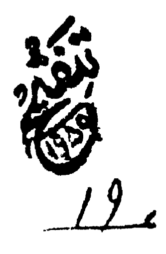
خطبة التحفة العلية حاشية الهدية السعيدية



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن هو مبدء لهداية الحكمة البالغة ۔ وانوار ربوبيته فى العالمين كالشمس بازغة ۔ والصلوة والسلام على من بعث شفاءً للأسياة ونجاةً للعصاة رسوله محمد افضل من اوتى الحكمة وفصل الخطاب ۔ وعلى آله واصحابه خير آلٍ واصحاب ۔ وبعد فيقول العبد المعترف من بحر فضل ربه الطامى محمد عبد الله بن الحاج السيد آل احمد الحسينى الواسطى البلگرامى عاملهما الله بلطفه العميم ۔ ورزقهما النعيم المقيم ۔ لما رايت تلك الدرة المضية ۔ والجوهرة البهية ۔ اعنى كتاب الهدية السعيدية فى الحكمة الطبعية للامام الهمام شيخ العلماء الاعلام يم العلوم والفضائل خضم الحكم بلا ساحل ۔ راس العلماء مفخر الفضلا ملجأ حكماء العالم ۔ مرجع افاضل العرب والعجم ۔ الرحلة المحقق المقدام ۔ الحبر النحرير العلام ۔ الذى تشهد بكمال فضله المحب والعادى مولانا واستاذنا المولوى محمد فضل الحق العمرى الحنفى

(حاشیہ: جمع آسی بمعنی بیمار ۔ جمع عاصی ۔ الدائم ۔ بحر)

الماتريدي الجشتي الخيرآبادي لا حاه الله الجنة والرضوان + ونوّاه جنان الجنان + وصبا الناس

اليه من اولى الصناعة والبراعة + واكبوا عليه بعين سطواعه + ارتضاه الفحول من العلماء فجعلوه

دائراً بين [illegible] المباني حاوياً لمطالب عالية + ومسائل

غالية + ومع [illegible] بعبارات [illegible] بيانات شائقة + ومستوعباً للاقوال والدلائل

قد خلت عنه [illegible] لا يحل + واطناب لا يمل مع تحقيقات انيقة

وتدقيقات رشيقة + اشرت الى بعض الاجلة من ارباب المطابع السليمة الطباع ان يصوغه

في قالب الانطباع ليكون على طرف الثمام مبذولاً من وراء الاجام + فينال كل طالب من اهل البراع

وان كان خسير المتاع قصير الذراع فسامني ذلك الحبيب ومن سواه + من طلبة العلوم

ممن استس بنيان المودة وسواه + ان اوشحه بالحواشي + مزيلة للغواشي + توشيح البيضاء

بالكواكب + او تحسين العقود لنحور الكواعب + واني مع قصور الباع + وقصر الذراع

وقلة البضاعة في تلك الصناعة كنت متكسر البال + متكثر البلبال + لوفور الاشتغال + وتوفر

الاختلال + ولكني لم يسعني مخالفة الحنين من الخلان + فهل جزاء الاحسان الا الاحسان +

فاستخرت الله سبحانه مستعيناً للصدق والصواب + واخذت في تحشية ذلك الكتاب +

وقد كان ديدني الالتقاط من كتب الفن بقدر الامكان + وابى الاخذ من عباراتهم بتعمق النظر

والامعان + وهذا مع اعترافي باني لست اهلاً لذلك + ولا ينبغي لمثلي ان يسلك تلك المسالك

ومثلي + كمن يجد وليس له بعير + ومن يرعى وليس له سوام + ومن يسقي وقهوته

سراب + ومن يدعو الضيوف والاطعام + ولكن المامور معذور + وقبول العذر عند كرام

الناس مشهور + فان عثرتم ايها الخلان على الزلة والنسيان + فاسدلوا ذيل العفو والاصلاح

فانه شيمة من ارتدى برداء التقوى والصلاح + وشذ من يأتي مثلي بالتأليف من دون

ان يحطّ اثقالها ومنياه، ومن عفي واصلح فاجره على الله، واذ وافيت الاختتام بفضل الله المنعام في سنة تسعين واثنتين بعد الالف والمائتين من هجرة سيد الانام، عليه وعلى آله التحية والسلام جعلته تحفة لحضرة من جعلت سدته السنية ملتثما للشفاه وعتبته العلية مفخرا للجباه، باهت بذاته الرياسة وتاهت بحزمه السياسة، سعدت الايام بحسن منظره ولقائه، وتزينت الاعوام بوجوده وبقائه، حاز حظا وافرا من محاسن الفنون والعلوم، وربا على الادباء في المنثور والمنظوم، ملك العساكر والاجناد، وامرا نافذا في البلاد، عن آبائه الامراء الكرام اولي الامر والانعام، فمهد مهاد العدل بين الانام حتى غدت تتوارد الآساد والآرام، مزج بماء المعارف طينه وخلق لصب السيب يمينه، فبسط يديه لبذل الايادي ونائل نائله كل حاضر وبادي، واجتذب مجامع القلوب بابتذال التوالد والطوارف، واصطاد الافئدة باشراك المعارف والعوارف، يقصر المال عن غزير نائله كما يقصر المدح عن حسن شمائله

النظم

اذا اقشعر زمان من جدوبته	اغنى الورى وكفى جوده وكفا
بسخطه يدع الافلاك هائمة	والشمس كاسفة والبدر منخسفا
يرى التوقف في يومي ندى ووغى	وصما وان عن رأيي تشكل وقفا
لله در يراع في انامله	اعاد خطي سمينا بعد ما عجفا
يمين اموالة كي يستفيد بها	عزا يؤثل في اعقابه الشرفا
لا يدرك الواصف المطري خصائصه	وان يكن سابقا في كل ما وصفا

وهو الامير الاعظم، مالك رقاب الامم، الذي يمنح الآمال ويمنح الاموال، ذو علم وعلم وحلم وحلم، احسن الرؤساء اساسا ورياسة، واحسنهم درايات ودرية واطهرهم ذيلا واوفرهم نيلا، المزدهي بهاء منظره بهاء الدهر، الامير ابن الامير النواب الحاج محمد كلب عليخان بهادر لا زال الامطار بقطار مواهبه بدية، وايام دولته سرمدية، ولا برح ذكره الرفيع على هام المنابر مرفوعا، وجاهه الاسمى الى مجده

الجهات شروعاً وسميته على اسمه المسمّى وعلمه العلي التحفة العليه كما سمّي بمتنه منشوراً باسم حضرة الهدية السعيدية رزقه الله تشريف القبول ورزقني الفوز بالمامول ـ

والآن نذكر نبذاً من حالات الاستاذ المصنف العلامة قدس سره

ولد رضي الله عنه وارضاه ببلدة خيرآباد صين عن الشر والفساد في سنة ثنتي عشرة بعد الالف والمائتين من هجرة سيد رسل الثقلين صلى الله عليه وسلم وعظم وكرم ـ يرجع نسبه الى امير المومنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وتلمذ العلوم الدرسيه والفنون الفلسفية على ابيه اليلمعي العلامه واللوذعي الفهامه امام الاماثل الاعلام مولانا المولوي محمد فضل امام رزقه الله في دار السلام النعيم المستدام واخذ الحديث عن وحيد عصره وفريد دهره مولانا المولوي عبد القادر بن مولانا ولي الله المحدث الدهلوي وفرغ عن تحصيل الكتب الدرسية بالتمام واشتغل في تدريسها باحسن النظام وهو ابن ثلث عشرة سنة في عام خمس وعشرين ومائتين والف وحفظ بعد ذلك كلام الله الملك العلام في اربعة اشهر وبضع ايام واخذ الطريقة الجشتية عن شيخ العصر المعروف بشاه دهومن الكهمي بدار الملك دهلي قدس الله سره الخفي والجلي ونشأ في كمال الفضل والبراعة وفضل النبالة والزماعة وتبحر في العلوم العقلية والنقلية وزاد على المهرة الكملة بالنفس القدسية حتى امتلأت الآفاق بصيت كماله وشحنت الاقطار بفضله وجلاله وكان الغالب عليه من العلوم المعقول ومن المنقولات العلوم الادبية والكلامية والاصول اما المعقولات فرزق فيها نفساً قدسية وملكة ملكوتية وكان يري الطالبين نظرياتها ببداهة في العيان كالمحسوسات المرئية واما ارتجاله بالخطب والاشعار العربية مع التجنيس والاشتقاق وحسن البراعة والطباق وغيرها من الصنائع الادبية فلم تخلق فيه مثله في البلاد ولم يات عد عليه فيما افاد واجاد فله فيها رتبة خاصة مرضية لم ينسج احد من اهل الهند على منواله قصيدة من الكلمات العربية وبلغت اشعاره الغريبة فيما اطلع عليها على اربعة آلاف وتسعمائة آت واكثر قصائده في مدح سيد البرية اشرف الكائنات

عليه وعلى آله ازكى الصلوات ❊ واطيب التحيات لبعضها في هجاء بعض الكفرة والفسقة من

المبتدعين مع اتمارتي بها التعصبه وتصلبه في الدين فلم يكن احد كان في عصره مثله في فنونه وغزارة علومه

وحسن بيانه وطيب تبيانه وكمال تحقيقاته ووفور تدقيقاته وعلو الذهن والذكاء والفضل والعلاء

والفكر الثاقب والحدس الصائب حتى من كان في زمنه من العلماء الراسخين ظلت اعناقهم له خاضعين

وقالوا آمنا بما جاءنا من فضل الحق المبين ومن اعرض عنه وتكبر فخر على استه وتكسر فكم سلف

من الكملاء صاروا اغراضا لسهام السفهاء ظنا منهم بانهم بالانكار من الاكابر يعدون وهل يستوي

الذين يعلمون والذين لا يعلمون فكانت تتناخ بجنابه مطايا الطلاب لنيل تحقيقات لم ترشد

اليها في سفر ولا كتاب ويأتيه الطلبة الكبار للتحصيل والعلماء للتكميل من كل مكان سحيق وفج عميق

وينزل ربابه بالغدو والآصال جمع من الركبان والرجال لتحل عقد الاعضال من المسائل الحكميه ❊

وتحل عقال الصعاب من الدقائق العلميه ❊ ولكونه فذا في استباق العوالي وجوهرا فردا في الغوالي

المعالي كان يعززه ويلازمه الرؤساء والسلاطين وتعنو له عمائد السلطنة والاساطين فكان ذا وجاهة

وجاهة ورفاهة ونباهة وعيش رغيد رائع ونعيم رخي سائغ ومع علو شانه ورفعة مكانه في الثبالة

والثراء والنبالة والغناء كان يواسي طلبة العلوم ويخفض جناحه للخافضين متمثلا بقوله عز من قائل

واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين ولا يشغله ما رزقه الله من الاقبال والجلال والصافنات

من الجياد عن طاعة الله فيما امره ونهاه فكان من رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ❊ ه

جسمه رهن صحبة السلطان ❊ وقلبه في ذكر الرحمن وكان مواظبا على ختمة القرآن في كل اسبوع

من الايام والصلوة النافلة في جوف الليل والناس نيام ❊ فمن كان مواظبا على المنظومات

فما ظنك به في المكتوبات وكان رحمه الله رؤفا بالطلاب حريصا على تدريس اهل الافهام والالباب

وكان ديدنه الافهام بالفاظ سهلة الافهام ومالبسهم بها تستفهم من التفهيم ويستوي فيه عقله

وتلامذة كبيرة وبين احد من الطلبة في الارشاد والتعليم ، ولا يزال يعتني بطلبة العلوم اقتنار الامام

بالامانة ويتقني من علومه العلماء علوما جمة الى ان خوت دعائم اعلامه وطوت الدنيا صحائف ايامه

كعادتها في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا فاودع الفضل في اثناء اكفانه ودفن

العلم باندفانه ووقعت تلك الداهية لاثني عشر من صفر سنة ثمان وسبعين ومائتين والف

من هجرة سيد المرسلين صلى الله عليه وعلى آله الخيرة واصحابه البررة ومن مصنفاته رحمه الله تعالى

رسالة سماها الجنس الغالي في شرح الجوهر العالي وحاشية لشرح سلم العلوم للقاضي محمد مبارك

الجوفاموي وحاشية الافق المبين للمير باقر داماد ، وحاشية تلخيص الشفا للشيخ بو علي بن سينا

وهذا الكتاب الهدية السعيدية في الحكمة الطبعية ورسالة في تحقيق العلم والمعلوم والروض المجود

في تحقيق حقيقة الوجود ورسالة في تحقيق حقيقة الاجسام ورسالة في تحقيق الكلي الطبعي ورسالة

فارسية في تحقيق التشكيك في الماهيات ورسالة في تاريخ فتنة الهند بعبارة عجيبة

بليغة بديعية وما سواها من المكاتيب والتقاريظ والقصائد العربية واذ كانت هذه الدرر المنظومة

والمنثورة اشتاتا اشتمر على ساق الجد لنظمها في سلك التاليف من سمي العلماء سماتا وهو البحر

الزاخر والحبر النبيل الناثر امام الادبا قدوة الاربا العالم الاجل العلامة السامي مولانا واخونا المولوي

جميل احمد البلكرامي لا زالت شموس افاضته منيرة وجواهر قرائحه مستنيرة فنظم في

هذه الايام تلك الفرائد وكشف الاستار لشرح معانيه عن وجوه هذه الخرائد — هذا وما قلت

في ذلك من صدق المقال غير مطر ولا غال فهو عمري دون قدره وشعاع من تمام بدره والا فصيت

بطلاق العقول عن ادراك ما كان محيطه من المنقول والمعقول والآن اشرع في المرام واريد

الكلام متفيا بالفيثار والحكم ما يريد نيل الرشد والصواب في كل باب واليه المرجع والمآب ؛؛


حان لنا ان نثنی علی من اخترع المعقول والمنقول وبین المنقول بالمعقول
علی طبع الرسالة الرشیقة والوجیزة الانیقة الجامعة للمعانی الاثیلة بالجمل الجمیلة اعنی
التی اعتنی بتصحیحها وتحشیتها تلمیذه الرشید المجید مولانا المولوی سید محمد عبد السلام ... عم فیضه السامی
فی المطبع النامی الذی یعرف بشعلۂ طور الواقع فی بلدة کانفور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولي النعمة والصلوة على نبي الرحمة المويد بالعصمة الامي المبعوث لتعليم الحكمة وعلى آله
وصحبه خيار الامة وبعد فهذه جملة جميلة في الحكمة الطبيعية يزري تزهرها بالانوار الربيعية نطقت
بها ارتجالا وتمقتها استعجالا وخدمت بها حضرة من خصه الله من عموم الامم بالفضل العمم فعميم
بعميم الكرم صاحب السيف والقلم مروج الحكم والحكم وهاب النعم واتم كاشف الهموم بعيد الهمم مر الباس
حلو الشيم مجلي الظلم والظلم سعيد الجد والعلم كاشف الضير والضر ناشر الدر والدر محمد سعيد خان
بهادر لازالت ايام دولته ابدية والاقطار بقطار جوده ندية وحضرة نجله السيد السعيد
ابن السعيد العميد المجيد المجيد ذي الجود القريب والعزم البعيد والراي السديد والبطش الشديد
والعدة العديد والكرم المديد والمجد القديم والجد الجديد والخلق المليح والخلق الحلو والاباء المر
محمد يوسف عليخان بهادر لازالت سدته السنية مجر الجبابرة الصيد ومستلثم الشفاه الصناديد
فان هبت عليها قبول القبول فهو غاية المامول وها انا اشرع في المقصود متوكلا على ولي الخير والجود

اعلم ان الحكمة علم باحوال الموجودات اعيانا كانت او معقولات على ما هي عليه في نفس الامر
بقدر الطاقة البشرية ومن قيد الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان لم يعد المنطق من الحكمة
والحق انه منها والتقييد بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى اعني العلم الكلي الذي هو قسم من الحكمة
الالهية من الحكمة لان العلم الكلي باحث عن الامور العامة التي لا وجود لها في الاعيان كالوجود
والامكان اذ لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل المستحيل اذ لو كان للوجود مثلا وجود في
الخارج لكان لوجوده ايضا وجود في الخارج ولوجود وجوده ايضا وجود في الخارج وهكذا وكذا ان
الامكان مثلا لو كان موجودا في الخارج لكان لامكان الامكان ايضا موجودا في الخارج ولكان
امكان الامكان ايضا موجودا في الخارج وهكذا الى غير النهاية واللازم باطل فالملزوم مثله فالحق
ان لا يقيد الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان ويقال ان المنطق الباحث عن احوال
المعقولات كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية وكونها قضية
او عكس قضية الى غير ذلك قسم من الحكمة ثم الحكمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال الموجودات
والموجودات منها امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كافعالنا واعمالنا ومنها امور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا كالسماء والارض كانت الحكمة على قسمين الاول علم باحوال امور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسماء والارض مثلا والثاني
علم باحوال امور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم بحسن العدل وقبح الظلم مثلا والقسم الاول
يسمى حكمة نظرية والقسم الثاني يسمى حكمة عملية وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل النفس
في قوتيها وذلك ان للنفس قوتين قوة بها تدرك الاشياء واحوالها وتسمى قوة نظرية وقوة على
الاعمال بها تتحلى بالفضائل وتتخلى عن الرذائل وتسمى قوة عملية فالحكمة النظرية وهي العلم بامور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية

بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس غايتها ادخال شي في الوجود بل العلم

فقط والحكمة العملية وهي العلم بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية

للنفس بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليعمل ويدخل

في الوجود فتستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحيوة الدنيا سعيدة فاضلة والحيوة

الاخروية صالحة كاملة وتتحلى النفس بالصلاح وتتخلى عن الفساد وتنتظم بذلك كل ما لها من امور

المعاش والمعاد ثم الحكمة النظرية على اقسام ثلثة لانها باحثة عن احوال امور ليس وجودها

بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور على اقسام فمنها امور تفتقر في وجودها الخارجي والذهني الى المادة

كالانسان والحيوان مثلا فان الانسان لا يوجد ولا يتصور الا في مادة خاصة ذات مزاج خاص

اذ لا يوجد ولا يتصور انسان من خشب وحديد مثلا ومنها امور تفتقر في وجودها الخارجي الى المادة

ولا تفتقر اليها في وجودها الذهني كالكرة والمثلث والمربع فانها لا يتوقف على مادة خاصة بل

يتصور في اية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما ومنها امور لا تفتقر في الوجودين الى المادة

اصلا كالاله الحق جل مجده والمفارقات القدسية والوجود والامكان وغيرهما من المعقولات

العامة والمفهومات الشاملة فان كانت الحكمة النظرية علما باحوال امور تفتقر في الوجودين الى المادة

كالعلم بان العناصر تتكون وتفسد وان الفلك متحرك على الاستدارة فهي الحكمة الطبعية

وان كانت علما باحوال امور تفتقر الى المادة في الوجود الخارجي دون الذهني كالعلم بان

فان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي الحكمة الرياضية وان كانت علما باحوال امور لا تفتقر

الى المادة في الوجودين كالعلم بان الواجب سبحانه عالم قادر والعلم بان الوجود من المفهومات

العقلية فهي الحكمة الالهية والمنطق قسم منها والحكمة العملية ايضا على اقسام لانها باحثة عن احوال

امور وجودها بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور ايضا على اقسام فمنها امور تتعلق بصلاح شخص واحد

ليعلمها ويعملها لاصلاح معاشه ومعاده ويتحلى بالفضائل ويتخلى عن الرذائل ومنها امور تتعلق
بمصالح جماعة مشتركة في المنزل كمثل ما يجب ما بين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها امور
تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المدينة والملك كمثل ما يجب ما بين الرئيس والمرؤس والملك والرعية
فان كانت الحكمة العملية علما بالقسم الاول سميت تهذيب الاخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب
والعلم بالسيئات لتجتنب وان كانت علما بالقسم الثاني سميت تدبير المنزل وان كانت علما
بالقسم الثالث سميت بالسياسة المدنية وقد ضرب الناس صفحا عن مزاولتها واعرضوا الا
قليلا عن مزاولتها فان الملة الحنيفية البيضاء والشريعة المصطفوية الغراء قد قضت الوطر
عنها على وجه هو اتم تفصيلا والوحي الالهي الرباني قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني فيها بما هو
اكثر نفعا واكبر تفصيلا وكذا عن الحكمة الرياضية باقسامها الاربعة التي هي الحساب والهندسة
والهيأة والموسيقى مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها
يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لابتنائها غالبا على التخييل فلما لم يكن لاعمال
الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبيعية والالهية اعرضوا عنها الا القليل واعتنوا بهما
بالتحصيل فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية متوكلين على الله ونعم الوكيل اعلم ان
في هذه الرسالة مقدمة وثلثة فنون **مقدمة** قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعية وهي انها
علم باحوال امور تفتقر في الوجودين الى المادة وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث انه
صالح للحركة والسكون او من حيث اشتماله على قوة التغير او من حيث انه ذو مادة او من حيث
انه ذو طبيعة وانما قيدنا الجسم بالطبيعي لان الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين **الاول**
هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ويسمى بالجسم الطبيعي لاشتماله على الطبيعة
وسنعرفها ان شاء الله تعالى **والثاني** الكمية السارية في الجسم الطبيعي الممتدة في الجهات الثلث

لابن المصنف مولانا المولوي محمد عبد الحق الخيرآبادي

اعني الطول والعرض والعمق ويسمى بالجسم التعليمي لكونه موضوعاً للحكمة التعليمية اعني الحكمة
الرياضية والذي يدل على تغاير المعنيين انك اذا اخذت شمعة بعينها وشكلتها باشكال
مختلفة بان جعلتها تارة كرة وتارة مكعبا وتارة اسطوانة مثلا فالجسم الطبيعي باق بعينه وقد
تغيرت كمية السارية في جهاته تغيرات شتى او اخذت ماء بعينه فجعلته تارة في كوز وتارة
في قصعة وتارة في اناء آخر فالماء وهو الجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كمية السارية
في جهاته على حسب تبدل ظروفه وغير المتبدل غير المتبدل فالجسم الطبيعي غير الجسم التعليمي
ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا وقد تحقق في فن البرهان
ان الموضوع واجزاءه التي يتالف هو منها تحقيق حقيقته يكون مفروغا عنها في العلم فتحقيق
ماهية الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزى او هو مركب من المادة والصورة او
هو جوهر بسيط متصل في نفسه او هو مركب من جوهر وعرض هو المقدار ليس من مسائل الحكمة
الطبيعية وانما هو من مسائل الحكمة الالهية كما ستذكر ان شاء الله تعالى ولكن قد جرت العادة
بذكر هذه المسائل في فواتح الحكمة الطبيعية لتوقف اكثر مسائلها على تلك المسائل فلا يتيقن
اكثر مسائل هذا العلم حق الاستيقان ما لم يحقق حقيقة الجسم الطبيعي فلا جرم قدمنا تحقيق
حقيقته على البحث عن عوارضه الذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة
ويقين وعقدنا لبيانه فصولاً

فصل في تعريف الجسم الطبيعي وبيان المذاهب
فيه قد عرف الجسم الطبيعي بانه هو الجوهر الطويل العريض العميق بمعنى انه جوهر يمكن ان
يفرض فيه بعد كيف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض
ثم بعد آخر مقاطع للبعدين على قوائم وهو العمق فالجوهر جنس وما بعده كالفصل والمراد
بالامكان هو الامكان الذاتي بحسب نفس الجسمية وبالفرض التجويز العقلي المطابق

لابن المصنف مولانا المولوي محمد عبد الحق الخيرآبادي دام مجده

فصل في تعريف الجسم وبيان المذاهب

للواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالمجردات فان فرض الابعاد فيه من قبيل فرض
المستحيلات وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازا بل ابقاء لتمام الحد ثم الجسم اما مركب
من اجسام مختلفة الطبائع كالحيوان او متفقة الطبائع كالجسم المركب من جزئين من
الارض متماسين واما مفرد ليس مركبا من الاجسام والجسم المفرد قابل للتجزي
والانقسام الى اجزاء مقدارية البتة بنحو من انحاء القسمة التي تعرفها عنقريب فاما
ان تكون اجزاؤه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل او تكون موجودة بالقوة وعلى التقديرين
فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية او غير متناهية فهذه اربعة مذاهب الاول
ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا
من اجزاء موجودة لا تتجزى غير قابلة لنحو من انحاء القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من
انحاء القسمة كانت اجساما فلا يكون المؤلف منها جسما مفردا وقد كان الكلام في الجسم
المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين الثاني ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية
موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة
والتحليل الى اجزاء لا تتجزى لا تقبل الانقسام وهذا مذهب عبد الكريم الشهرستاني صاحب
كتاب الملل والنحل الثالث ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة
فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم مشتملا بالفعل على اجزاء لا تتناهى بالفعل وهذا مذهب
النظام من المعتزلة وبعض الاقدمين من اليونانيين الرابع ان جميع الاجزاء الممكنة
في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومفصل
كما هو عند الحس لكنه قابل للقسمة الى النصف ونصف النصف ونصف نصف
النصف مثلا وهكذا الى غير النهاية فلا تنتهي قسمته الى حد الا يمكن بعده وهذا مذهب

الحكماء المشائين والاشراقيين والمحققين من المتكلمين وهو الحق والمذاهب الثلثة الاول باطلة اما المذهب الاول فلان الجسم لوكان مؤلفا من اجزاء لاتتجزى فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء اولا تتلاقى وعلى الثانى فلا يتصور تالف الجسم منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسراى تتداخل حتى يكون مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها جسم او تتلاقى تلك الاجزاء لا بالاسر بل اما ان تتماس تلك الاجزاء او يتداخل بعض جزء واحد ولايتداخل بعضه فيكون للجزء الواحد جزءان مداخل وغير مداخل اوطرفان باحدهما يماس جزءا وبالآخر يماس جزءا آخر اويكون فارغا لايماس فيكون الجزء الذى فرض لايتجزى قابلا للقسمة ولو وهما فلا يكون جزء الايتجزى اصلا هف وبعبارة اخرى لوفرضنا جزءا بين جزئين فاما ان يكون الوسط حاجبا للطرفين عن التماس اولا فعلى الاول يكون للوسط طرفان باحدهما يماس احد الجزئين وبالآخر يماس الآخر فلا محالة يكون بين جهتيه امتداد قابل للقسمة ولو وهما وكذا يكون للجزئين الطرفين جنبان باحدهما يماس كل من ذينك الجزئين الوسط وبالآخر يكون فارغا من لقائه فيكونان منقسمين وعلى الثانى فاما ان يكون الوسط متداخلا فى احد الطرفين او فى كليهما فلا يحصل منها حجم فلا يتالف منها جسم اولا يكون بين تلك الاجزاء ترتيب فلا يتصور منها تركيب وبعبارة اخرى لو فرضنا جزءا على ملتقى جزئين فاما ان يكون على احدهما فقط فلا يكون على ملتقاهما هف او على كليهما كلا او بعضا فيلزم انقسام الجزء ولو وهما هف فقد تحقق ان قسمة الجسم لاتنتهى الى جزء لايمكن انقسامه بوجه من وجوه القسمة وانه يستحيل ان ينقسم الجسم الى مالا ينقسم اصلا فتبين بهذا بطلان المذهب

الثاني ایضا واما المذهب الثالث فبطلانه ایضا تبین بهذا الدلیل اذ لو کان الجسم
مشتملا علی اجزاء موجودة غیر متناهیة بالفعل فالجزء الواحد من تلک الاجزاء اما
ان لا یمکن انقسامه اصلا فیکون جزءا لا یتجزی وقد ظهر بطلانه او یمکن انقسامه فاما
ان یکون الاجزاء التی یمکن انقسام ذلک الجزء الیها موجودة بالفعل فلا یکون ذلک
الجزء المفروض جزءا واحدا وقد کان الکلام فیه هف ولا یکون اجزاؤه التی یمکن انقسام
ذلک الجزء الواحد الیها موجودة بالفعل بل بالقوة فلا یکون جمیع اجزاء الجسم
موجودة بالفعل لان تلک الاجزاء الموجودة بالقوة تکون اجزاء للجسم ایضا لانها اجزاء
لجزئه وجزء الجزء جزء فیبطل القول بان جمیع اجزاء الجسم موجودة غیر متناهیة بالفعل
وهو المطلوب فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد فی
نفسه کما هو عند الحس لیس فیه جزء مقداری بالفعل اصلا وانه قابل للانقسام الی
اجزاء قابلة للانقسام لا الی نهایة وان اجزاءه اجزاء بالقوة تحلیلیة لا یقف تحلیله الیها
ای لا یقف القسمة علی حد لا یمکن بعده ١٢
علی حد لا یمکن بعده کیف ولو وقف تحلیله وانتهی قسمته الی جزء لا یمکن انقسامه کان
ذلک الجزء جزءا لا یتجزی وقد تبین استحالته ولسنا نعنی ان کل جسم یمکن تحلیله
وقسمته لا الی نهایة قسمة خارجیة فان ذلک غیر لازم اصلا بل من الاجسام ما
یستحیل قسمته فی الخارج عندهم کالفلک بل انما نعنی ان کل جسم یمکن قسمته ولو وهما
ولو فرضا لا الی نهایة ولا یلزم من ذلک وجود الاجزاء الغیر المتناهیة بالفعل بل کل
ما حصل بالقسمة بالفعل فی الوجود متناه لکن لا یقف امکان القسمة علی ذلک الحد بل
یمکن بعده ایضا وهذا کمراتب العدد فانها غیر متناهیة لکن بمعنی انها لا ینتهی الی حد لا یمکن
بعده لا بمعنی انها غیر متناهیة بالفعل وتفصیل ذلک ان القسمة علی انحاء فان القسمة اما ان تورد

الی الافتراق فی الخارج اولا وعلی الاول فاما ان یکون الافتراق بآلة نافذة او لا والاول
هو القطع والثانی هو الکسر وعلی الثانی فاما ان یمتاز بعض الاجزاء عن بعض فی الوجود
الذهنی وبتعیین الاجزاء بحسب الذهن اولا والثانی هی القسمة الفرضیة کالحکم بان للجسم
نصفا ولنصفه نصفا والاول هی القسمة الوهمیة وهی علی ضربین الاول ما یکون منشأ
الامتیاز بین الاجزاء موجودا فی الخارج بان یکون الجسم فی الخارج محلا لعرضین مختلفین
اما قارین موجودین فی الخارج کالبلقة او غیر قارین ای اضافیین کمماستین او
محاذاتین او موازاتین والثانی ما لا یکون کذلک فمن الاجسام ما یقبل القطع ونفوذ
الآلة ومنها ما ینکسر ویقبل الکسر ومنها ما لا یقبل القطع والکسر لصلابة وصغرة ویقبل
القسمة الوهمیة اذ یناله الحس ویحکم الوهم بانقسامه الی هذا الجزء وذاک الجزء ومنها ما بلغ
من الصغر حدا لکل دونه الحس ولا یکاد الوهم یمیز بین اجزائه فیحکم العقل بان له نصفا
ولنصفه نصفا وهکذا لا الی نهایة فهذا ما نرومه من لاتناهی الجسم فی القسمة **تنبیه** اعلم
ان مسئلة بطلان الجزء الذی لا یتجزی یمکن ان یعبر عنها بعنوانات کان یقال الجسم غیر
مرکب من الاجزاء التی لا تتجزی وان یقال الجسم متصل فی نفسه وان یقال الجسم یقبل
الانقسام لا الی نهایة او انه لا یتناهی فی الانقسام فان عنونت هذه المسئلة بالعنوانین
الاولین لم یکن من مسائل العلم الطبیعی لانها علی هذا التقدیر بحث عن تحقیق حقیقة الجسم
والعلم لا یبحث عن تحقیق حقیقة موضوعه بل عن عوارضه الذاتیة بل یکون من مسائل الحکمة
الالٰهیة الکافلة لتحقیق الحقائق واما اذا عنونت بالعنوان الثالث کانت من مسائل العلم
الطبیعی لان قبول الانقسام لا الی نهایة من عوارض الجسم الطبیعی من حیث اشتماله علی
قوة التغییر والبحث عما یعرضه من هذه الحیثیة بحث طبیعی فهذا هو الحق المتبع وللقوم فی

فی هذا المقام فوائد قد فرغنا عن ابطالها فی حواشینا علی تلخیص الشفاء و رسالتنا المعقودة
فی تحقیق حقیقة الاجسام **تذنیل** ولما ثبت ان الجسم الطبیعی متصل لیس مرکبا من
اجزاء لا تتجزی ثبت ان الجسم التعلیمی ای الکمیة السارية فیه ایضا کذلک و ان السطح الذی
هو نهاية امتدادها فی جهتین والخط الذی هو نهاية امتداد السطح فی جهة ایضا کذلک و ان
الحرکة المنطبقة علی المسافة والزمان المنطبق علی الحرکة ایضا کذلک وسنعود الی التفصیل
ذلک انشاء الله تعالی **فصل** واذ قد بطل تالف الجسم من الاجزاء التی لا تتجزی
ثبت انه متصل فی ذاته وان الاتصال لیس عارضا له خارجا عن ماهیته لان الاتصال
لو کان عارضا له فی مرتبة متاخرة عن حد ذاته فهو فی حد ذاته اما ان یکون من المجردات
المقدسة عن الامتداد والاتصال فلا یکون جسما او یکون فی حد ذاته مرکبا من الاجزاء
التی لا تتجزی وقد تحقق بطلانه فهو اذن جوهر متصل فی حد نفسه والحکماء بعد اتفاقهم
علی هذا القدر اختلفوا فی ماهیته فقال الاشراقیة انه جوهر بسیط فی الخارج هو نفسه متصل
(کافلاطون والشیخ المقتول الشیخ شهاب الدین السهروردی)
ولیس له فی الخارج جزء ان اصلا وذهب بعضهم الی انه مرکب فی الخارج من جوهر وعرض
هو المقدار وذهب المشائیة الی انه مرکب من جوهرین یسمی احدهما بالهیولی والآخر بالصورة الجسمية
(کارسطو واتباعه)
ونحن نرید تقریر مذهبهم وبیانه علی حسب مطلبهم فی هذا المختصر واما تحقیق ما هو الحق فقد احلناه
علی کتب اخر فنقول ان الجسم مرکب من جزئین یحل احدهما فی الآخر ای یقوم به ناعتا له
والجزء الذی هو المحل جوهر قائم بذاته لیس متصلا فی نفسه ولا منفصلا فی حد ذاته ولا واحدا
بالوحدة الاتصالية ولا کثیرا بالکثرة الانفصالية والجزء الذی هو الحال جوهر قائم بالجزء
الاول متصل فی حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية ویسمی الجزء الاول بالهیولی والجزء
الثانی بالصورة الجسمية وبیان ذلک ان الجسم المفرد کالماء والهواء لا شک انه متصل واحد

في نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان ثم انه يمكن انقسامه في الخارج الى اجزاء فاذا طرأ
عليه الانفصال صار ذلك المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلك الاتصال الواحد ويحدث
اتصالان آخران فاما ان يكون ذانك المتصلان الآخران حادثين من كتم العدم فيكون
التفريق اعداما للجسم بالمرة وايجادا لجسمين من كتم العدم وهذا باطل بالضرورة الفطرية لانا نعلم
بداهة انا اذا فرقنا ماء اً واحدا كان في اناء واحد في انائين حكمنا قطعا بان ذلك الواحد صار
مائين وجزمنا بانه لم ينعدم ذلك الماء الواحد بالمرة ولم يحدث ذانك الجسمان من كتم العدم
واما ان يكون ذانك المتصلان الآخران موجودين بالقوة في ذلك المتصل الواحد فقوة
الانفصال موجودة فيه قبل تحقق الانفصال فتلك القوة اما ان تكون موجودة فيما هو متصل
بذاته وذلك باطل لان ذلك المتصل الواحد ينعدم بطريان الانفصال فكيف يكون قابلا
للانفصال وحاملا لقوته لان القابل يجب وجوده مع المقبول والا لم يكن قابلا له فلا يكون
القابل للانفصال هو الاتصال الذاتي للجسم اي الصورة الجسمية ولا الجسم التعليمي الساري فيه لانهما
متصلان بالذات يبطلان بطريان الانفصال اذ هو اما عدم الاتصال عما هو من شانه
او هو حدوث هويتين فهو اما عدم الاتصال او ضده والشيء لا يكون قابلا لضده ولا لعدمه
او تكون تلك القوة موجودة في امر آخر في الجسم لا يكون ذلك الامر متصلا بذاته ولا واحدا بالوحدة
الاتصالية والا لم يكن قابلا للانفصال ولا منفصلا بذاته ولا كثيرا بالكثرة الانفصالية والا لم يكن
موجودا في الجسم حال الاتصال بل يكون ذلك الامر في حد نفسه عاريا عن الاتصال والانفصال
والوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية قابلا للاتصال والانفصال فيكون حين حلول المتصل
الواحد فيه متصلا باتصاله وحين حلول متصلين فيه منفصلا بانفصال ذلك المتصل الواحد الذي
صار متصلين بالانفصال فلا يمكن ان يكون ذلك الامر عين الجسم فقد تحقق ان الجسم متصل بذاته

وهذا الامر لیس کذلک ولا ان یکون عارضا للجسم لانه لو کان عارضا للجسم لبطل ببطلانه
عند الانفصال ولا ان یکون مباینا له مفارقا عنه والا لم یکن قابلا لطریان الانفصال
علیه فتعین ان یکون جزءا للجسم فیکون له جزء آخر هو متصل بذاته والا لم یکن الجسم متصلا
بذاته وقد تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق ان الجسم مرکب من جزئین احدهما
لیس بذاته متصلا ولا منفصلا والآخر متصل بذاته فذانک الجزءان اما ان یکونا
متفارقین لا علاقة لواحد منهما بالآخر فکیف تتألف منهما حقیقة حقیقیة واحدة اعنی بها
حقیقة الجسم وکیف یکون ذلک الجزء قابلا للاتصال والانفصال ویکون بینهما علاقة
فتلک العلاقة اما علاقة الاتحاد بحسب الوجود وهذا ایضا باطل لان ذینک الجزئین
لو کانا متحدین لم یمکن بقاء احدهما بدون الآخر مع انه قد ثبت ان ذلک الجزء یبقی مع
بطلان الجزء المتصل بذاته واما علاقة الحلول فیکون احد ذینک الجزئین حالا والآخر
محلا فاما ان یکون الحال ذلک الجزء الذی لیس بذاته متصلا ولا منفصلا والمحل هو الجزء
المتصل بذاته وهذا ایضا باطل لانه لو کان کذلک لانعدم ذلک الجزء بانعدام الجزء المتصل
بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد ثبت ان ذلک الجزء باق عند انعدام
المتصل بذاته بطریان الانفصال علیه او یکون الحال هو الجزء المتصل بذاته والمحل
هو ذلک الجزء الذی لیس بذاته متصلا ولا منفصلا فیکون ذلک الجزء تارة محلا
للمتصل الواحد وذلک عند الاتصال وتارة محلا للمتصلین وذلک عند طریان
الانفصال ویکون ذلک الجزء قائما بذاته فی الحالین فیکون جوهرا قائما بذاته و
یکون الجزء الآخر حالا فیه قائما به فقد تحقق ان الجسم مرکب من جزئین یحل احدهما فی الآخر
وان الجزء الذی هو المحل جوهر قائم بذاته وسیحقق ان شاء الله تعالی انه محتاج الی الجزء

الآخر الحال فيكون الجزء الآخر الحال ايضا جوهرا لما تحقق عندهم ان الحال في المحل المحتاج
اليه جوهر وذلك هو المدعى والجزء الذي هو المحل يسمى بالهيولى والمادة والجزء الذي هو الحال
يسمى بالصورة الجسمية فهما جزءان خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين ولانواع الجسم
المطلق اجزاء اخر تسمى بالصور النوعية سيجيء تحقيقها واثباتها انشاء الله تعالى **تذنيب**
واذ قد تحقق ان الجوهر المتصل بذاته اعني الصورة الجسمية حالة في الهيولى في الاجسام التي
يطرء عليها الانفصال في الخارج وان تلك الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وجب
ان يكون جميع الاجسام سواء كانت ممكنة الانفصال في الخارج او لا كالافلاك عندهم
مركبة من الهيولى والصورة الجسمية لان الصورة الجسمية طبيعة نوعية والطبيعة النوعية
اذا حلت في محل كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتية لها الى المحل فيكون تلك الطبيعة
بحسب حقيقتها وجوهر ماهيتها محتاجة الى المحل فلا يمكن وجودها بدون المحل بل يكون حالة
فيه حيثما كانت فيكون الصورة الجسمية محتاجة الى الهيولى حالة فيها حيثما كانت فيكون جميع
الاجسام مركبة من الهيولى والصورة وهو المطلوب وانما قلنا ان الصورة الجسمية طبيعة
نوعية لانها جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة
فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية
امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف في الخارج الى الجسمية الموجودة
في الخارج بوجود غير وجوده بخلاف الماهية الجنسية فانها طبيعة مبهمة تتحصل وتتقوم بالفصول
معها وجودا ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع **فصل** في ان الصورة الجسمية محتاجة في
تشخصها الى الهيولى بيان ذلك ان الصورة الجسمية لا تكون متشخصة الا بان تكون متناهية
متشكلة ولا يمكن كونها متناهية متشكلة الا من جهة الهيولى فلا تكون الصورة الجسمية متشخصة الا من جهة

الهيولى وهو المدعى اما المقدمة الاولى فلانها لا يمكن ان تكون غير متناهية المقدار
لان الاجسام والابعاد كلها متناهية ووجود الجسم اللامتناهي والبعد اللامتناهي
محال ببرهان التطبيق والبرهان السلمي اما برهان التطبيق فتقريره انه لو امكن وجود بعد
غير متناه امكن ان يفرز منه قدر متناه وامكن ان يطبق بين ما هو قبل الافراز
وبين ما بقي بعده تطبيقا اجماليا بتطبيق المبدأ على المبدأ فيكون هناك جملتان متطابقتان
من جانب المبدأ احدهما كل والاخرى جزء فاما ان لا يتناهيا ولا ينقطعا
اصلا فيلزم تساوي الجزء والكل وهو ضروري الاستحالة او تنقطع الجملة التي هي
جزء فتتناهى لا محالة والجملة التي هي كل لا تزيد على تلك الجملة الا بقدر متناه
والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيكون الجملة الغير المتناهية متناهية
هف واما البرهان السلمي فتقريره انه لو وجب بعد غير متناه في جهتي الطول والعرض
امكن ان يخرج فيه من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث لا الى
نهاية فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الانفراج بينهما غير متناه مع كونه محصورا
بين حاصرين هف فتبين ان وجود بعد غير متناه في الجهتين محال واما المقدمة
الثانية فلانه لما استحال لا تناهي الصورة الجسمية لم يمكن وجودها لا متناهية فلم يمكن
وجودها الا متشكلة ولا يمكن تناهيها وتشكلها الا من قبل الهيولى لان التناهي والتشكل
المخصوصين في الصورة الجسمية المتشخصة اما ان يحصلا من جهة نفس ماهية الصورة الجسمية فيلزم
ان ينحصر ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة المشخصة المتناهية بذلك التناهي المخصوص المتشكلة
بذلك الشكل الخاص لان ذلك التناهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية فلن يوجد
ماهيتها بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصرا في ذلك الجسم المتشخص بذلك التناهي والشكل

الخاصين وهذا صريح البطلان او تحصلا له من جهة لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية فيلزم
تلك الاستحالة او تحصلا له من جهة عارض من عوارضها يمكن زوالها عنها فيمكن زوال التناهي
والشكل الخاصين مع انه لا يمكن زوالهما الا بانفصال وتفرق اتصال فلا بد له من قابل وقابلية هو المادة
فيكون التناهي والتشكل عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعى **والاخصر في بيانه**
ان يقال ان تعدد افراد الجسم والصورة الجسمية وافتراق بعضها عن بعض بالتشخصات
والاشكال وهيئات التناهي لا يمكن بدون المادة اذ لولا مادة قابلة للتعدد والافتراق و
كان التشخص والمقدار والشكل من قبل الماهية الجسمية لزم انحصارها في شخص واحد في تشخص
خاص ومقدار خاص وشكل خاص واللازم صريح البطلان فقد ثبت ان المادة هي العلة
القابلة لتعدد افراد الصورة الجسمية وتشخصاتها واشكالها ومقاديرها وهيئات تناهيها
فقد تحقق احتياج الصورة الى الهيولى في التشخص والتناهي والتشكل **تنبيه** اذ قد عرفت
ان التناهي يكون عارضا للجسم من حيث هو ذو مادة فلعلك دريت ان مسئلة تناهي
الاجسام وبطلان لا تناهيها في الاعظام من مسائل هذا العلم الطبيعي وانما ذكرناها في
المقدمة وكان من حقها ان تذكر في المقاصد في الفن الاول الباحث عن العوارض
العامة للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هي من مسائل الحكمة الالهية ومبادي هذا العلم
عليها وبعد ذكرها ههنا لا يبقى حاجة الى استيناف ذكرها في الفن الاول ومن عدها من مسائل
الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ الرئيس الم يقصر في التلبيس والتدليس والشيخ قد ذكرها
في طبيعيات الشفاء فهو برئ من ذلك الافتراء **فصل** في ان الهيولى لا يمكن ان يوجد
بدون الصورة الجسمية بيان ذلك انها لو وجدت بدون الصورة الجسمية فاما ان تكون
ذات وضع اي متحيزة قابلة للاشارة الحسية او لا فعلى الاول اما ان تكون بحيث يمكن ان

يتجزى وينقسم اولا يكون كذلك وعلى الثاني يكون جوهرا فردا لا يتجزى فلا يكون محلا للاتصال
فلا يكون هيولى هف وعلى الاول اما ان يمكن تجزيها وانقسامها في جهة او جهتين فقط
فيكون خطا جوهريا او سطحا جوهريا فلا يكون محلا للصورة الجسمية المتصلة الممتدة في الجهات
الثلث فلا يكون هيولى هف او يمكن تجزيها وانقسامها في الجهات فيكون مقدارا او محلا
للمقدار فلا يكون مجردة عن الصورة الجسمية اذ المقدار لا يوجد بدون الصورة الجسمية
وقد فرضت مجردة عنها هف وعلى الثاني اي على تقدير ان لا يكون متحيزة ذات
وضع اما ان يمكن ان تلحقها الصورة الجسمية او يمتنع فان امتنع ان تلحقها الصورة
الجسمية فلا يكون هيولى اذ الهيولى عبارة عما يكون محلا للصورة الجسمية فالجوهر الذي
يمتنع ان تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرا مفارقا عن عالم الاجسام ولا يكون مادة لها و
فيما هو مادة الاجسام ومدعانا ان مادة الاجسام لا يمكن ان يتجرد عن الصورة الجسمية ولا يمتنع
وجود جوهر مجرد لا يقارن الصورة الجسمية اصلا وان امكن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا
لحقتها فاما ان يحصل في جميع الاحياز وهو صريح البطلان او لا يحصل في شيء من الاحياز
وهو ايضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم بدون الحيز مستحيل بديهة او يحصل في بعض الاحياز
دون بعض وهو ايضا باطل لان نسبتها الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو
محال ولما بطل التالي بشقوقه بطل المقدم فتبين استحالة وجودها بدون الصورة الجسمية
فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا فالهواء المنقلب اليه اما ان يحصل في جميع اجزاء حيز كرة
الهواء وهو باطل او لا يحصل في شيء من اجزاء حيز الهواء وهو ايضا باطل او يحصل في بعضها
دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح فما هو جوابكم فهو جوابنا قلنا الماء الذي ينقلب هواء اما
ان يكون قبل الانقلاب في حيز الهواء بالقسر فاذا انقلب هواء سكن في ذلك الحيز بالطبع

فيكون حصوله فى ذلك الحيز قبل الانقلاب مرجحا لحصوله فيه بعد الانقلاب واما ان يكون
قبل الانقلاب خارجا عن حيز الهواء فيكون لا محالة فى حيز آخر ويكون ذلك الحيز الآخر قريبا
من بعض اجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها فاذا انقلب هواء يحصل فى ذلك الجزء القريب
من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحا لحصوله فى ذلك الجزء من اجزاء حيز الهواء ولا يمكن مثل
ذلك فيما نحن فيه لان الهيولى المجردة قبل ان تلحقها الصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع
حتى يكون وضعها السابق معدا لوضع لاحق ومرجحا لحيز معين فقد تحقق ان الهيولى
محتاجة فى تحصلها بالفعل وكونها متحيزة وكونها ذات وضع الى الصورة الجسمية

فصل فى اثبات الصورة النوعية اعلم ان لانواع الجسم صورا اخرى بها تختلف
الاجسام انواعا وتلك الصور مبادئ للآثار الخاصة بانواعها ومقومات للانواع بالدخول
فيها والجزئية منها ومحصلات لماهية الجسم المطلق على نحو تحصيل الفصول ماهيات الاجناس
والمادة ايضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية اياها والدليل على ذلك ان الاجسام تختلف
آثارها ومقاديرها واشكالها وكيفياتها كالخفة والثقل والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة
وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات المخصوصة فاما ان تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة
عنها مستندة الى امور خارجة عنها وذلك صريح البطلان لانا نعلم بديهة ان النار مثلا تطلب
بطبعها لا بامر خارج وان الارض ثقيلة مائلة الى المركز بطبعها لا لامر خارج عنها او تكون
مستندة الى امور فى نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الى هيولاها وذلك باطل
اما اولا فلان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان تكون فاعلة اصلا كما تقرر فى الفلسفة
الاولى واما ثانيا فلان هيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدءا للآثار الخاصة
بكل واحد واحد منها او تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اذ قد عرفت

ان الصورة الجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك الآثار
مستندة اليها لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع الاجسام او يكون مستندة الى مباد
اخر في حقائق تلك الاجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فتحقق ان في كل نوع من
انواع الجسم صورة اخرى سوى الصورة الجسمية هي منوعة للجسم ومحصلة للهيولى انواعا فهي
ايضا حالة في الهيولى والهيولى محتاجة اليها في التحصل النوعي فهي ايضا جوهر لان الحال الذي
يحتاج اليه المحل يكون جوهرا واذ هي حالة في الهيولى فهي مفتقرة في تشخصها الى الهيولى و
اذ الهيولى لا يمكن وجودها بدون ان تحصل نوعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في تقومها
فكما ان الهيولى والصورة الجسمية متلازمتان كذلك الهيولى والصورة النوعية متلازمتان ولست
اعني بذلك ان صورة نوعية خاصة تلازم الهيولى فان الهيولى قد تفارقها الى بدل
وتخلع صورة وتلبس اخرى بل انما اعني ان الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية **فصل في**
كيفية التلازم بين الهيولى والصورة لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمتان وانه لا يوجد
احدهما بدون الاخرى والتلازم بين شيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة موجبة
للاخر او يكون كلاهما معلولي علة ثالثة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا لا على الوجه الدائر فاما
ان يكون الصورة علة موجبة للهيولى او يكون الهيولى علة موجبة للصورة او يكونا معلولي
علة موجبة توقع بينهما ارتباطا افتقاريا والاول باطل لان الصورة لا توجد الا بالتشكل او
مع الشكل والشكل متاخر عن الهيولى فالصورة الموجودة متاخرة عن الهيولى فلا يكون علة
موجبة للهيولى لان العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلول والثاني ايضا باطل لان الهيولى
علة قابلة فلا يمكن ان يكون فاعلة ولا ان يكون موجبة لان القابل بما هو قابل انما منه
قوة المقبول لا فعله وايجابه فتعين الثالث فهما معلولا سبب ثالث مقدس عن الجسمية

والجسمانيات بفيض وجودهما ويقيم ذلك السبب الهيولى بماهية الصورة ويستحفظها بتعقيب افرادها
عليها كمن يمسك سقفا بعينه بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها ويفيض وجود
الصور الخاصة في الهيولى فتتشخص الصورة وتتناهى وتتشكل من جهة الهيولى فالهيولى محتاجة الى الصورة
في تحصلها وبقائها والصورة محتاجة الى الهيولى في تشخصها وتشكلها من دون لزوم دور **تنبيه**
قد تقرر عندهم ان الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة في جميع الاجسام من العناصر والافلاك
وان الصور النوعية طبائع متخالفة تقوم واحدة منها نوعا من الاجسام وان الهيولات في العالم
عشرة واحدة منها للعناصر الاربعة وتسع منها للافلاك التسعة فالافلاك لا تتشارك ولا تشارك
العناصر في المادة **تفريع** اذ قد عرفت ان الهيولى ليست بذاتها متصلة ولا مقدار لها بذاتها بل
انما تقدرها من جهة الصورة المتقدرة فلا يستبعد ان تقبل الهيولى في الاجسام مقدارا ازيد و
انقص مما كان من دون ان ينضاف اليه جسم او ينفصل عنه جسم فتحقق امكان التخلخل والتكاثف
الحقيقيين واما تحققهما فمما يدل عليه ان القارورة الضيقة الراس اذا كبت على الماء لا يدخلها
الماء ثم اذا مصت مصا شديدا ثم كبت عليه يدخلها الماء صاعدا وما ذلك الا لان المص قد
اخرج عنها بعض ما كان فيها من الهواء فتخلخل الهواء الباقي فيها لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه فشغل
مكان ما خرج عنها من الهواء ثم اذا صادف ذلك الهواء الباقي جسما يمكن صعوده الى مكان
الهواء الذي خرج من القارورة تكاثف بطبعه وعاد الى قوامه الطبيعي فصعد الماء ودخلها لضرورة
امتناع الخلاء **تنبيه** اعلم ان مباحث الهيولى والصورة ليست من مسائل الطبيعي لانها بحث
عن تحقيق حقيقة الجسم وتحقيق حقيقة موضوع العلم لا يكون من مسائله بل هي من مسائل الحكمة
الالهية لان الحكمة الالهية باحثة عن احوال اشياء لا تفتقر الى المادة والهيولى لا تحتاج الى الهيولى
فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة والصورة بماهيتها شريكة لعلة الهيولى فحقيقتها

ليست محتاجة الى الهيولى فالبحث عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة فيكون البحث عن
المادة والصورة من مسائل الحكمة الالهية واذ قد فرغنا عن تحقيق حقيقة الجسم حان لنا
ان نفيض في البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات التي ذكرناها فيما سبق واذ
الجسم اما فلكي او عنصري واحواله المبحوثة عنها اما مختصة بالجسم الفلكي او بالجسم العنصري او عامة
لهما كان هذا العلم على ثلثة فنون الفن الاول في البحث عن العوارض التي تعم الاجسام فلكية
كانت او عنصرية والفن الثاني في البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم الفلكي والفن الثالث
في البحث عن العوارض الذاتية المختصة بالجسم العنصري وانما قدم الفن الاول لان العام
اعرف عند العقل واسبق الى الفهم واقدم في الاذهان والتصديق وكثيرا ما يستعان
به على معرفة الخاص والتصديق به فللفن الباحث عن العام سبيل المبدئية بالقياس
الى الفن الباحث عن الخاص فهو اخلق بالتقديم واسبق في التعليم وقدم الثاني
على الثالث لان ما يبحث عنه في الفن الثاني اعني الاجرام الفلكية اشرف مما يبحث عنه
في الفن الثالث اعني الاجسام العنصرية لكون الافلاك عندهم برية عن الكون والفساد
والتغير والنواد وكونها مؤثرة فيما تحتها من الاجسام والاجساد والله سبحانه ولي العصمة
والسداد والهادي الى الرشاد في المبدأ والمعاد **الفن الاول** في البحث عن العوارض
الذاتية العامة للاجرام والاجسام وفيه مباحث **المبحث الاول في المكان** وفيه
فصلان **الفصل الاول** في تحقيق حقيقة المكان اعلم ان المكان عبارة عما يشغله
الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه ولا شبهة في ان ما يشغله الجسم ويكون فيه ويقبل الاشارة
الحسية حيث يقال ان الجسم هنا او هناك ويتقدر ويتجزى ويتفاوت زيادة ونقصانا
ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه واليه امر واقعي وليس اختراعيا محضا ولا شيئا بحتا

والا لم تتصف بهذه الاوصاف الواقعية ضرورة وذلك الامر لا يمكن ان يكون مما لا ينقسم اصلا
كالنقطة او مما لا ينقسم الا في جهة كالخط لان الجسم ممتد في الجهات الثلث والممتد في الجهات
الثلث يستحيل ان يحصل فيما لا يقبل الانقسام اصلا او فيما لا يقبل الانقسام الا في جهة ضرورة
ان ما لا ينقسم في جهتين لا يتصور احاطته بما ينقسم في الجهات الثلث فلا بد من ان يكون
المكان اما قابلا للقسمة في الجهات الثلث او قابلا لها في جهتين وعلى الثاني يكون المكان سطحا
محيطا بالجسم ولا بد من ان يكون ذلك السطح قائما بجسم لامتناع قيام السطح بذاته فاما ان يكون
قائما بذلك الجسم المتمكن وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه او الى سطحه بل يكون
سطحه معه وفيما بحاله في الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه او يكون قائما بجسم آخر فذلك الجسم اما
ان يكون حاويا للجسم المتمكن او محويا له او لا حاويا ولا محويا والاخيران باطلان لان سطح الجسم
المحوي بسطح الجسم الذي ليس حاويا ولا محويا لا يمكن ان يكون محيطا بالجسم المتمكن فكيف يكون
مكانا له فتعين الاول وهو ان يكون ذلك السطح سطح الجسم الحاوي للجسم المتمكن فاما ان يكون
ذلك السطح هو السطح الظاهر من الجسم الحاوي او السطح الباطن منه لا سبيل الى الاول لان السطح الظاهر
من الجسم الحاوي ليس مماسا للمتمكن وليس المتمكن بالياله فلا يكون هو المكان لان المتمكن يكون مالئا
لمكانه البتة فتعين الثاني فيكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المتمكن المحوي وهذا هو مذهب المشائين وعلى الاول وهو ان يكون المكان قابلا للقسمة
في الجهات الثلث اما ان يكون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن وهو مذهب بعض من
لا يعبأ به واما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم على سبيل التوهم وهو مذهب المتكلمين واما ان يكون
بعدا موجودا مجردا عن المادة اذ لو كان ماديا لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو محال
بالبديهة ويكون ذلك البعد جوهرا قائما بذاته يتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه وهو مذهب

الاشراقيين وسموه بالبعد المفطور زعماً منهم بانه مفطور عليه البداهة وهذه المذاهب ا
باطلة اما كون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن فلان الضرورة قاضية بان تحرك الجسم المحيط
وسطحه الظاهر لغو في تمكن الجسم وانما تمكنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان حقيقة هو السطح
الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي واما كون المكان عبارة عن البعد
الموهوم فلان البعد الموهوم اما ان يكون شيئاً في نفس الامر او يكون لا شيئاً محضاً وعلى الثاني لا يكون
مكاناً ولا متصفاً بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية وعلى الاول فاما
ان يكون موجوداً بنفسه في الخارج فلا يكون بعداً موهوماً بل بعداً موجوداً بنفسه او لا يكون
موجوداً في الخارج بنفسه ويكون منشأ انتزاعه موجوداً بنفسه في الخارج فيكون المكان حقيقة هو
ذلك المنشأ ويجري الكلام فيه واما كون المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما اولاً فلان
وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية بسنخ حقيقتها محتاجة الى المادة فلا يمكن
وجودها مجردة عنها وقد سبق ايضاً ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف افرادها بالحاجة الى
المادة والاستغناء عنها واما ثانياً فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم من حصول الجسم فيه
تداخل البعدين اعني البعد القائم بالجسم والبعد المجرد واللازم باطل بالبداهة الفطرية وتجويزه
يؤدي الى تجويز دخول جملة الاجسام في اقل من خردلة والقول بان المستحيل تداخل الابعاد
المادية لا تداخل البعد المادي في بعد مجرد لا ينبغي ان يصغى اليه لان منشأ امتناع التداخل هو العظم
والامتداد فان البداهة حاكمة بان مجموع امتدادين اعظم من احدهما ولذا لا يمتنع تداخل النقط
مطلقاً ولا تداخل الخطوط في جهتي العرض والعمق اذ لا امتداد لها في تينك الجهتين ويستحيل
تداخل خطين في جهة الطول لامتدادهما في تلك الجهة ولا تداخل السطوح في جهة العمق اذ
لا امتداد لها في تلك الجهة ويستحيل تداخل سطحين في جهتي الطول والعرض لامتدادهما في تينك

الجسمين وبالجملة فامتناع التداخل انما هو لاجل المقدار والحجم ولا دخل في امتناعه للمادة اذ ليس
للمادة بنفسها حجم ومقدار فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقاً مستحيل سواء كانت مادية او
مجردة ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلثة تعين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان
هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ولا ضير في ان لا يكون
لبعض الاجسام وهو الجسم المحيط بالكل مكان نعم يجب ان يكون لكل جسم حيز وستعرف الحيز
انشاء الله تعالى **الفصل الثاني في امتناع الخلاء** اختلف في انه هل يمكن خلو المكان عن
المتمكن او لا يمكن فذهب القائلون بان المكان هو البعد الموهوم وبعض القائلين بكونه هو
البعد المجرد الى امكانه وذهب اصحاب السطح وبعض اصحاب البعد المجرد الى امتناعه وهو الحق
لان حشو المكان الخالي عن المتمكن كما بين اطراف الاناء مثلاً اذا فرض انه ليس يشغله جسم
اما ان يكون لا شيئاً محضاً وهو باطل لانه يتفاوت صغراً وكبراً وزيادة ونقصاناً ويكون
قابلاً للانقسام واللاشي المحض لا يمكن اتصافه بهذه الاوصاف او يكون شيئاً فاما ان يكون
بعداً او لا والثاني باطل لانه ممتد منقسم فهو بعد البتة وعلى الاول فاما ان يكون بعداً مجرداً وقد
تبين بطلانه او يكون بعداً مادياً فهو اذن جسم لا مكان خال هف واول ما اضل القائلين
بالخلاء انهم زعموا ان ما ليس بمبصر ليس بجسم فصاروا يظنون ان الهواء ليس بجسم وصاروا
من ذلك الى ان اعتقدوا ان المكان الذي فيه الهواء مكان خال واذ قد نبهوا بالزقاق المنفوخة
وبتحرك الاهوية بالمراوح على ان الهواء جسم فمنهم من رجع عن اعتقاد الخلاء الى الاذعان
بجسمية الهواء ومنهم من اصر على عقيدته وقال ان الهواء خلاء يخالطه ملاء وهذا كله خرافات
لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به **المبحث الثاني في الحيز** وهو اعم من المكان فان كان
للجسم مكان فحيزه مكانه وان لم يكن له مكان كالجسم المحدد للجهات المحيط بسائر الاجسام الذي

يبرهن على وجوده في الفن الثاني انشاء الله تعالى فانه ليس له مكان اذ ليس فوقه
جسم يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكانا له كان حيزه وضعه الذي يمتاز به عن سائر
الاجسام وهو كونه فوقها اذا عرفت هذا فنقول كل جسم سواء كان بسيطا او مركبا فله
حيز طبيعي يقتضي طبعه الكون او السكون فيه اذا لم يخرجه عنه قاسر والعود اليه على اقرب
الطرق اذا كان خارجا عنه بقسر وذلك لان الجسم اذا خلي وطبعه اي فرض بعد
وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجية والاحوال العارضة له من
خارج فاما ان لا يكون في حيز اصلا وهو صريح البطلان او يكون في جميع الاحياز
وهو ايضا ظاهر الاستحالة او يكون في بعض الاحياز دون بعض فيكون حصوله في
ذلك البعض اما باقتضاء امر خارج عنه وهو باطل اذ المفروض خلوه عنه او باقتضاء
الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اما اولا فلان الحصول في ذلك الحيز لو كان مقتضى الجسمية
المشتركة لزم اشتراك جميع الاجسام فيه واما ثانيا فلان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز
على السواء فلا معنى لاقتضائها لذلك الحيز الخاص او باقتضاء الهيولى وهو ايضا باطل اما
اولا فلانها تابعة في التحيز بذاتها للصورة فلا تقتضي التحيز بذاتها واما ثانيا فلانها قابلة
محضة فلا تكون مقتضية لشيء او باقتضاء امر داخل في الجسم مختص به اعني صورته النوعية
المسماة بالطبيعة فيكون ذلك الحيز طبيعيا للجسم فاذا اخرج الجسم عنه كان خروجه عنه
لاجل قاسر مناف لطبيعته فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على اقرب
الطرق وذلك هو المدعى ثم انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان لانه اذا كان
في احدهما مخلى لطبعه فان طلب الثاني لم يكن الحيز الذي هو فيه طبيعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني
طبيعيا ثم الجسم البسيط بكليته يكون له حيز طبيعي ممتاز عن سائر الاحياز واما اجزاؤه فان كانت متصلة

بجملتها یکون احیازها اجزاء او ہیئة لحیز الکل وان کانت موجودة فی الخارج یکون انفصالها عن
الکل لقاسر و یمتاز احیازها عن الاجزاء الاخر للحیز الکلی لاجل القاسر وان الجسم المرکب فلما کان
عبارة عن مجتمع البسائط وکان حجمہ ہو ما اجتمع من احجامها فلا یحتاج الی حیز زائد علی احیاز بسائطہ
فان کانت بسائطہ متساویة فی قوة المیل الی احیازها فحیزها الطبیعی ہو ما اتفق وجوده فیہ وان کان
بعضها غالبا علی الباقی فی قوة المیل الی الحیز فمکانہ مکان الغالب فانہ یقهر اعداه من البسائط
ویجذبہ الی حیزه ہذا ہو المشہور ولعل الحق ان حیز المرکب ہو ما یقتضیہ مزاجہ بحسب ما لہ من درجات الثقل
والخفة واللہ اعلم **المبحث الثالث فی الشکل** وہو الہیئة الحاصلة للمقدار من جہة التناہی اعلم
ان الجسم بما ہو جسم لا یستلزم التناہی لان من تصور جسما لا متناہیا لم یتصور جسما لا جسما ولانہ
یحتاج فی اثبات تناہیہ الی اقامة البرهان الا ان انواع الجسم بطبائعها یقتضی مقادیر خاصة
ومراتب مخصوصة من التناہی وہیئاتہ لان الجسم الخاص اعنی نوعا من الجسم المطلق اذا خلی
وطبعہ فاما ان یکون لا متناہیا وقد تبین استحالتہ او یکون متناہیا فیکون لہ من جہة التناہی
ہیئة وہی الشکل ولا بد لتلک الهیئة من علة ولا یکون علتہ امرا خارجا لانا فرضنا الجسم مخلا
بطبعہ فیکون علتہ طبیعة الجسم فیکون ذلک الشکل طبیعیا للجسم فکل جسم لہ شکل طبیعی یکون الجسم علیہ
اذا لم یغیره قاسر واذا غیره قاسر ثم زال القاسر یعود الجسم الی شکلہ الطبیعی ان لم یمنع مانع فان منع مانع مع زوال
القاسر لا یعود الیہ وذلک کالارض فان شکلها الطبیعی ہو الکرة لکن زال عنها شکلها الطبیعی
لاجل اسباب خارجة کالریاح والامطار والسیول فحدثت فیها تلال ووہاد واغوار و
انجاد ولاجل تلک الاسباب القسریة فاخرجتها عما یقتضیها طبعها من الهیئة الکریة و
کما ان طبعها اقتضی شکلا خاصا اقتضی ایضا کیفیة خاصة حافظة للشکل وہی الیبوسة فلما
زال شکلها الطبیعی لاجل القواسر حفظت کیفیتها الطبیعیة اعنی الیبوسة الشکل الذی

حصل لها بالقسر فان من شان اليبوسة حفظ الشكل اى شكل كان طبعيا كان او قسريا و
هذا عجيب فان طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقتها عن مقتضاها اعنى شكلها الطبعي فصار الشكل
القسري الحاصل للارض مقتضى طبعها بالعرض ثم ان الشكل الطبعي للجسم البسيط هو الكرة لان طبيعته
واحدة ومادته واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى
الكرة لا يكون متشابها بل يكون فيه اختلاف في الجوانب والاطراف فاذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من
الاشكال هو الكرة والشكل الكري ليس نوعا واحدا حتى يشكل استناده الى الطبائع المتعددة المختلفة
لانواع الجسم البسيط لان مراتب الكروية مختلفة بالنوع عندهم على انه لا امتناع في استناد الواحد بالعموم
وان كان نوعا حقيقيا الى مباد مختلفة بالنوع

المبحث الرابع في الحركة والسكون وفيه فصول

فصل في تعريف الحركة والسكون اعلم ان الشيء الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب
جل مجده فان وجوده وكمالاته بالفعل من كل وجه على ما هي عليه اشار الله تعالى في الآيات او يكون (اي في الحال ١٢)
بالفعل من بعض الوجوه بالقوة من بعض الوجوه كالاجسام مثلا فانها موجودة بالفعل
ومتصفة بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها في الحال وتوجد فيها في الاستقبال
ولا يمكن ان يكون شيء موجودا بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده
ايضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل هف والشيء الموجود الذي هو بالفعل من
جميع الوجوه لا يمكن ان يكون له صفة وكمال لا يكون حاصلا له في الحال ويكون
متوقعا يمكن خروجه من القوة الى الفعل والا لم يكن ذلك الشيء بالفعل من جميع الوجوه
والشيء الموجود الذي هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه يمكن خروجه الى الفعل
فيما هو بالقوة فيه اذ لو لم يمكن خروجه الى الفعل فيه لم يكن هو بالقوة فيه فخروجه
الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدريج كانتقال الجسم من مكان الى مكان فانه

اذا كان في مكان ثم انتقل عنه فلا يصل الى المكان الثاني الا بقطع المسافة
التي بين المكانين تدريجا واما ان يكون على الدفعة من غير تدريج كانقلاب
الماء هواء اشتعالا فانه ما دام ماء لم يخرج من المائية الى ما كان بالقوة اعني
الهوائية واذا خرج من المائية فهو هواء فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة
حتى يتصور التدريج فيها فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجا واما
الخروج منها اليه دفعة فلا يسمى حركة فلهذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بانها الخروج
من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ولما راى متاخروهم ان معنى
التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون في آن ومعنى الآن طرف
الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دوريا عدلوا عن هذا التعريف الى تعريف
آخر فقالوا ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة بيان ذلك ان الموجود الذي
هو بالفعل من وجه بالقوة من وجه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له ما كان له بالقوة فما يحصل له
بالفعل يسمى كمالا فانهم يسمون الفعل كمالا والقوة نقصانا فالجسم ما لم يتحرك فهو بالقوة في امرين
الاول الانتقال عما هو فيه والثاني الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرك ووصل الى المنتهى حصل له
كمالان الاول الحركة والانتقال والثاني الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة كمال اول والوصول
كمال ثان ثم انه لابد ان يكون هناك مطلوب يكون اليه الحركة فان حقيقة الحركة هي السلوك الى المطلوب وان
لا يكون المطلوب حاصلا بالفعل ما دامت الحركة فانه لا حركة بعد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى فانما
يكون الحركة حاصلا بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه حاصلا بالفعل فهي كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية اخرى فاحترز بها عن سائر الكمالات
الاولى فان كل واحد منها وان كان كمالا اولا لما هو بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة

والحق ان تصور الحركة مما لا يحتاج الى هذا التعريف ويكفي له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومعنى التدريج يسيرا يسيرا او لا دفعة من المعاني الاولية التصور لاعانة الحس عليها ولا يتوقف تصورها على تصور حقيقة الزمان والآن وان كان الآن والزمان مستتبعين لها في الوجود واما الرسم الذي ذكروه فهو وان كان اخفى من تصور الحركة بالوجه الجلي المتعارف لكنهم انما عرفوها به تدريبا للافهام وتمهيدا لما يثبتون للحركة من الاحكام هذا واما السكون فهو عدم الحركة عما من شانه الحركة فما ليس من شانه الحركة كالواجب جل مجده والعقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك

فصل في بيان الحركة التوسطية والحركة القطعية

اعلم ان الحركة تطلق على معنيين الاول كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حد ما فيه الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيه بعده فلا ريب في ان الجسم اذا تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعد الى المنتهى يحصل له حالة بسيطة هي كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن من حين فارق المبدأ الى ان يصل الى المنتهى في حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن اذ لو كان فيه قبله كان ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هف وايضا لا يكون في ذلك الحد بعد ذلك الآن اذ لو كان فيه بعده كان ساكنا في ذلك الحد فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هف وهذا المعنى موجود في الخارج البتة فانا نعلم بالضرورة بمعاونة الحس ان الجسم اذا تحرك يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله الى المنتهى بل انما يحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين فارق المتحرك المبدأ الى آن وصوله الى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها بالنسبة الى حدود المسافة اعني كونه في ذلك الحد وذاك الحد وهذا الحد فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة الى حدود المسافة سيالة وغيره

الحالة هي المسماة بالحركة التوسطية والثاني الامر الممتد المتصل المتبدأ من مبدأ المسافة المستمر الى
منتهاها المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القار
بعدم قراره والمعنى الاول يفعل لهذا المعنى الثاني باستمراره وسيلانه كما يفعل القطرة النازلة
خطا مستقيما والشعلة الجوالة دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة القطعية وهي موجودة في
الاذهان قطعا واما في الاعيان فقد قيل انها لا وجود لها فيها اذ المتحرك ما لم يصل الى المنتهى
لا يوجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق
لاصولهم انها موجودة في الخارج في تمام زمانها لا في آن قبله ولا في ما بعده ولا في آن يفرض
فيه ولا في جزء يفرض فيه نعم لو فرض في ذلك الزمان جزء يفرض من الحركة فانها منطبقة
عليه متصلة باتصاله منقسمة بانقسامه وليست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لانها لو كانت
مركبة من اجزاء موجودة بالفعل كانت المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل لكون الحركة
منطبقة على المسافة ومنقسمة بانقسامها فاي جزء يكون فيها يكون بازائه جزء من المسافة
فان كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه جزء بالفعل في المسافة واللازم باطل اذ قد ثبت
بالبرهان ان المسافة متصلة وليست مركبة من اجزاء موجودة بالفعل فالملزوم مثله **فصل** الحركة
تتعلق بامور ستة الاول موضوعها القابل لها وهو المتحرك والثاني علتها الفاعلة
لها اعني المحرك والثالث ما فيه الحركة كالمسافة والرابع ما منه الحركة اعني المبدأ والخامس
ما اليه الحركة اعني المنتهى والسادس مقدار الحركة اعني الزمان فالحركة لا تتحقق بدون هذه
الامور الستة لانها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرك وممكنة فلا بد لها من علة
فاعلة وترك لشيء فلا بد لها من مبدأ متروك وطلب لشيء فلا بد لها من منتهى مطلوب و
سلوك فلا بد لها من طريق يسلك وهو ما فيه الحركة وتدرج فلا بد لها من زمان ثم انه لا يجوز

ان يكون المتحرك هو المحرك اما اولا فلما تقرر عندهم ان القابل لشيء لا يكون فاعلا له واما
دليل على امتناع ذلك مطلقا اي في الحركة وغيرها ١٢
ثانيا فلان الجسم لو كان فاعلا للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركا والتالي صريح البطلان
فاذن علة الحركة امر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة اعني الصورة النوعية فانها تحرك الجسم
الى حيزه الطبيعي اذا كان الجسم خارجا عنه هذا واما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتا كما في
الحركة المستديرة التامة وقد يتعددان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما في الحركة
من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد او الحرارة مضاد
بالذات للمنتهى وهو البياض او البرودة كما انهما متضادان من حيث كونهما مبدأ ومنتهى
فان مفهومي المبدأ والمنتهى متقابلان البتة وليس بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل
العدم والملكة لكونهما وجوديين ولا التقابل التضايف لجواز تعقل احدهما بدون الآخر
فليس بينهما الا تقابل التضاد فمعروضاهما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان
بالعرض من جهة اخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما في الحركة من المحيط الى
المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من جهة عروض عارضين متضادين
لهما اعني القرب من الفلك والبعد عنه وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط
اي من جهة عروض مفهومي المبدأ والمنتهى فهذا ما اردنا ان نتكلم فيه من احوال المتحرك
والمحرك وما منه الحركة وما اليه الحركة بقي الكلام فيما فيه الحركة وفي مقدار الحركة فاما ما فيه
الحركة فنتكلم فيه في الفصل الثاني واما مقدار الحركة اعني الزمان فسياتي فيه الكلام في آخر
مبحث الحركة **فصل** فيما يقع فيه الحركة اعلم ان الحركة تقع بالذات في اربع مقولات
الاولى مقولة الاين ووقوع الحركة فيها ظاهر فان اكثر الاجسام تنتقل من اين الى اين
على سبيل التدريج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع اعني الهيئة الحاصلة للشيء

بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الخارج والحركة فيها هي ان يتغير الجسم من
وضع الى وضع على سبيل التدريج وهذه الحركة قد تكون مع حركة اينية للجسم كالنهوض من القعود
الى القيام فان هناك حركتين احدهما اينية والاخرى وضعية اذ الناهض من القعود الى القيام
ينتقل من اين الى اين آخر كما انه ينتقل من وضع الى وضع آخر وقد تكون مع حركة اينية لاجزاء
الجسم لا للجسم كحركة الافلاك المحوية فان الفلك المحوي اذا تحرك على الاستدارة فانه لا يفارق
مكانه اعني السطح الباطن من الفلك الحاوي ويتبدل وضعه الى الامور الخارجة اي التي هي
فوقه والتي هي تحته فيكون متحركا في الوضع لا في الاين لكن اجزائه يتبدل امكنتها لانها
تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوي الى موضع آخر منه وقد لا تكون
مع حركة اينية اصلا كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى يتصور له
او لاجزائه حركة في الاين فهو يتحرك على المركز حركة وضعية الثالثة مقولة الكم
والحركة فيها هي انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو ان يزيد مقدار
الجسم من دون ان ينضاف اليه غيره والتكاثف وهو ان ينتقص مقدار الجسم
من دون ان ينفصل منه جزء وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وتحققهما
فيما سبق وبينته على وجودهما ان الماء اذا انجمد تكاثف وصغر حجمه ثم اذا ذاب تخلخل
وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل ان الآنية اذا ملئت ماء او شدد راسها واغليت فعند
الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يوجب تخلخلا وزيادة في
مقدار الماء بحيث لا يسعه الآنية فتنصدع لا محالة وكالنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية
للجسم بسبب ما ينضم اليه في جميع الاقطار بنسبة طبيعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء
الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية وفي كون النمو

والذبول حركتين في الكم كلام لا يليق بهذا المختصر الرابعة مقولة الكيف والحركة فيها تسمى استحالة
وهي كما يصير الماء البارد حارا بالتدريج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسود تدريجا وبالعكس
وكما يصير الحصرم حلوا بعد ما كان حامضا واحمر بعد ما كان اخضر فموضوعات البرودة والحرارة
والبياض والسواد والحلاوة والحموضة والحمرة والخضرة تستحيل تدريجا في تلك الكيفيات
مع بقاء ذواتها فهذه اربعة انواع للحركة واما المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات
ففي بعضها لا تقع الحركة اصلا وفي بعضها تقع الحركة بالعرض وبتبعية وقوع الحركة بالذات
في المقولات الاربع التي تقع فيها الحركة بالذات **فصل** الحركة اما ذاتية او عرضية فان كان
الحركة اما ان يكون الاستبدال والانتقال قائما به حقيقة فحركة ذاتية واما ان يكون الاستبدال
والانتقال قائما بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلك الغير فحركة عرضية فالاولى كهبوط
الحجر وجري الفرس والثانية كحركة جالس السفينة بحركتها والحركة الذاتية على ثلثة اقسام
الاولى الحركة الطبعية والثانية الحركة القسرية والثالثة الحركة الارادية لان القوة المحركة
للجسم ان كانت مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية وان لم تكن
مستفادة من خارج فاما ان تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالارادة فالحركة ارادية
كمشي الحيوان او لا يكون كذلك فالحركة طبعية كهبوط الحجر فالمبدأ المحرك في الحركة الطبعية
هي طبيعة الجسم عند مقارنة حالة غير طبعية لترد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبعية مثلا اذا كان حجر
من الارض خارجا عن حيزه الطبعي بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته الى حيزه الطبعي وكذا
الماء اذا سخن بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته الى برودته الطبيعية فالطبيعة تستدعي الهرب عن الحالة
المنافرة والطلب للحالة الملائمة فاذا وصلت الطبيعة الجسم الى الحالة الملائمة سكنته فالطبيعة
ليست علة للحركة مطلقا بل عند مقارنة حالة غير طبعية والحركة الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة

كهبوط الحجر وقد تكون على جهات مختلفة متفننة كنماء الشجر والمبدأ المحرك في الحركة القسرية
قوة في الجسم المتحرك المقسور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد والضعف فاذا رمى رام
حجرا الى فوق مثلا استفاد الحجر المرمي من الرامي قوة مصعدة له الى فوق فتكون تلك
القوة المستفادة ضعيفة في بدو الامر لاجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملاء ثم تتلطف
قوام الهواء لاجل التسخن المستفاد من الحك فينسرع نفوذ المرمي فيه ويشتد حركته ثم تسترخي
تلك القوة وتفتر جدا وتستولي الطبيعة فيتحرك الجسم بالميل الطبعي الى تحت فليس المبدأ المحرك
في الحركة القسرية هو القاسر والا انقطعت حركة المرمي بهلاك الرامي ثم الحركة القسرية قد تكون
اينية كحركة الحجر المرمي الى فوق وقد تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كمية كتخلخله بالحرارة
وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها قد تكون بالدفع كحركة السهم المرمي وقد تكون
بالجذب كحركة الحديد عند مصادفة المقناطيس وقد تكون من دفع وجذب معا كحركة الكرة
المدحرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية كحركة الحجر المرمي الى فوق وقد تكون
الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسيط الارض وقد
تكون الى غاية طبيعية كحركة الحجر المرمي الى تحت ولعل المثل بهذه الحركة مبدأين بمجموعهما تتحقق
تلك الحركة احدهما القوة المستفادة من القاسر وثانيهما القوة الطبعية وقد تجتمع الحركة القسرية
مع الحركة العرضية كما سيأتي والمبدأ المحرك في الحركة الارادية هو النفس الشاعرة المحركة بالارادة
وهي قد تكون على وتيرة واحدة كالحركة الفلكية فانها ارادية عندهم على وتيرة واحدة
وقد تكون على طرائق متفننة كحركات الحيوانات بالارادة وقد يتركب المبدأ المحرك من طبيعة
وقاسر فيصدر الحركة من مجموعهما كحركة الحجر المرمي من فوق الى تحت فان شئت سميتها قسرية بناء
على ان المركب من الداخل والخارج خارج وان شئت سميتها طبيعية لكون غايتها طبيعية وقد

فصل الحركة اما ذاتية وعرضية

يتركب من طبيعة وارادة كحركة من سقط من فوق بارادته فان شئت سمها ارادية
لان مبدأ ما ارادة وان شئت سمها طبيعية لكونها بميل طبيعي الى غاية طبيعية وقد
يتركب من طبيعة وارادة وقسر كحركة من سقط بارادته من فوق الى تحت ودفعه دافع ايضاً
والامر في تسميتها بعد وضوح حقيقة الحال بيّن هذا تمام الكلام في الحركة الذاتية واقسامها
واما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول ان يكون ما يوصف بالحركة بالعرض في مقولة صالحا
لان يتصف بالذات بالحركة في تلك المقولة لكن لا يتحرك هو بنفسه ويتحرك ما يلازمه فيها بالذات
وينسب اليه حركة ملازمه بالعرض ففي الحركة الاينية كالمحمول في الصندوق المتحرك فالمحمول
ليس متحركا بالذات في الاين لانه لا يفارق اينه لكنه صالح للحركة الاينية بالذات وينسب اليه
بالعرض حركة الصندوق وفي الحركة الوضعية كالكرة المحوية الملتصقة بكرة حاوية متحركة
على الاستدارة اذا كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة احديهما بحركة الاخرى
ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك المحوية بالحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاطلس
بالذات والثاني ان لا يكون ما يوصف بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف
بها لاتحاده مع ما يتصف بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك
بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحد مع الصنم او لحلوله فيه كان يقال تحرك السواد او
السطح او الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وينسب الحركة الى اعراضه بالعرض لكونها
تابعة له في التحيز والانتقال ثم الحركة العرضية المحضة ما لا يكون فيها للمتحرك بالعرض تغير
بالذات اصلاً كالمحمول في الصندوق المتحرك المحوي بسطحه الباطن الغير المفارق له اصلا
واما ما يتغير بالذات ما للمتحرك بالعرض من اين او وضع مما فيه الحركة فان كان المتحرك بالعرض
مما لا يقوم به الانتقال حقيقة فحركته وان كانت حركة بالعرض لكنها في كونها حركة بالعرض دون

الاولى وهي كحركة جالس السفينة وراكب الفرس اذ يتبدل كثير اجزاء مكانهما لكن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة فحالهما في الاتصاف بالحركة بالعرض ليس كحال المحمول في الصندوق المتحرك اذ لا يتبدل جزء من اجزاء مكانه اصلا وان كان مما يقوم به الانتقال حقيقة كالحجر المربوط المشدود بالحبل فالحجر الذي يحويه سطح الحبل متحرك بالعرض وما لا يحويه سطح الحبل متحرك بالذات بالقسر فكان حركة المجرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية ويمكن مثل ذلك في الحركة الطبيعية ايضا والامر في كل ذلك بعد وضوح حقيقة الحال هين

فصل في الميل الحركة التي هي خروج من مبدأ الى منتهى انما تصدر بحالة انبعاثية نحو الخروج من المبدأ الى المنتهى مدافعة لما يعوق الجسم عن الخروج وتلك الحالة هي المسماة بالميل وهي ربما توجد مع تخلف الحركة عنها ويحس بها كما يحس من الحجر المسكن على اليد والزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد ووجود الميل في الحركة الاينية والكمية والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج في الاذعان بوجوده الى تلطف القريحة والميل اما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقة وعرضي ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلازمه على قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله ان كان من قبل امر خارج فقسري والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي والميل هو العلة القريبة للحركة وذلك لان الحركة لا توجد الا على حد معين من مراتب السرعة والبطء والحركات تتفاوت سرعة وبطأ فلا بد لها من مبدأ يتفاوت شدة وضعفا والطبيعة والقاسر بل النفس لا يتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسيط مبدأ متفاوت شدة وضعفا بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات والحاصل انه لا يوجد حركة من دون ان يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا يتحدد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا بقوة محركة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف ويكون

فصل في الميل

الخارجي اعني قوام الملأ على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق او عسره وضعف
ممانعة المعاوق الداخلي او بشدتها وسهولة انخراق الملا او عسره وضعف ممانعة
المعاوق الداخلي او شدتها انما تحدد بتحدد معين تحد. والقوة المحركة بحد من ا
الشدة والضعف وكون المعاوق على حد من الضعف والقوة والقوة المحركة هي الميل
فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلا اذا فرضنا حجرين احدهما بوزن من وثانيهما بوزن
مثقال سقطا من علو معين وتحركا بالطبع الى تحت في ملأ متشابه القوام تكون حركة الحجر الاول
اسرع وحركة الثاني ابطأ قطعا وانما ذلك لان الميل في الاول اشد واقوى فهو اخرق للملأ
المعاوق فهو اسرع ولا يمكن ان يقال ان طبيعة الاول اقتضت اسرعة في ايصاله الى المنتهى
وطبيعة الثاني لم تقتضها فابطأت حركته وتراخى وصوله الى المنتهى وذلك لان الطبيعة
فيهما واحدة وهي انما تقتضي بالذات حصولهما في الحيز الطبيعي وانما تقتضي الحركة بالعرض
من جهة ان الحصول في الحيز الطبيعي لا يمكن بدون الحركة فهي تقتضي حصولهما في الحيز الطبيعي
وصولهما اليه في اسرع ما يمكن فلا يمكن ان يكون ابطاء حركة الثاني وتراخي وصوله الى المنتهى
من تلقاء طبيعته فانما يكون الابطاء والتراخي من جهة ضعف ميله وكذا اذا رمي ام
ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثاني اطوع للرمي واسرع في الحركة القسرية ويكون
الاول بخلافه وما ذلك الا لان المعاوق الداخلي وهو الميل الطبيعي الهابط في الثاني
اضعف فهو للقاسر اطوع والى الصعود بالقسر اسرع وفي الاول اقوى فهو اعصى وابطأ
فاختلف الميل القسري الذي افاده القاسر فيهما بالضعف والقوة فهو في الثاني اشد و
في الاول اضعف فيتحدد فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف تتحدد حركتهما القسرية
بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما ان في حركتهما الطبيعية الهابطة تتحدد حركتهما الطبيعية

بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بحيث يجد ميلها الطبيعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف
وهذا في الحركة الطبيعية والحركة القسرية ظاهر وانما يشتبه الامر في الحركة الارادية اذ من الجائز
ان يحدد ارادة المتحرك بحركة ارادية حدا معينا من السرعة والبطء من دون ان يكون هناك
ميل نفساني وتمام الكلام في ذلك لا يليق بهذا المختصر

فصل في ان الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل اي ليس فيه مبدأ ميل طباعي لا يمكن ان يتحرك بالقسر قاسر بل كل جسم
يمكن تحركه على الاستقامة او الاستدارة بالقسر يجب ان يكون فيه مبدأ ميل طباعي
معاوق للميل القسري وهو الذي يسمى بالمعاوق الداخلي وذلك لان الجسم الذي يتحرك
بالقسر يختلف عليه تاثير القاسر القوي والقاسر الضعيف بديهة فيطاوع ذلك الجسم القاسر
القوي ويمانع القاسر الضعيف وما ذلك الا لان فيه قوة تقتضي حفظ الحيز او الوضع و
(اي اختلاف تاثير القاسر القوي والضعيف على الجسم)
تمانع ما يزيله عن الحيز الطبيعي او الوضع الطبيعي اذا كان ذلك المزيل ضعيفا وتعجز
عن معاوقته اذا كان قويا وتميل الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمه عائق الى الحيز
الطبيعي فتلك القوة هي مبدأ الميل الطباعي وقد يستدل عليه بانه لو تحرك بالقسر قاسر جسم
ليس فيه معاوق داخلي في مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق داخلي بقسر
ذلك القاسر في تلك المسافة فيكون حركته في زمان اطول من زمان حركة الجسم العديم
(اي حركة الجسم الذي فيه معاوق)
المعاوق ويكون بين زماني حركتهما نسبة كالنصفية او الربعية او غيرهما البتة ولنفرض في
تلك المسافة بقسر ذلك القاسر حركة جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف يكون نسبته
الى المعاوق الداخلي الذي في الجسم الثاني كنسبة زمان حركة الجسم العديم المعاوق الى
زمان حركة الجسم الثاني فيكون نسبة زمان حركة الجسم الثالث الذي فيه ميل معاوق
ضعيف الى زمان حركة الجسم الثاني كنسبة المعاوق الضعيف الى المعاوق الداخلي

فی الجسم الثانی ای کنسبة زمان حرکة الجسم العدیم المعاوق الی زمان حرکة الجسم الثانی
فیکون التحرک مع المعاوق کهی لا معه واللازم ظاهر البطلان وهو انما لزم من فرض
حرکة الجسم بالقسر بلا معاوق واخلی فتکون حرکة الجسم بالقسر بلا معاوق واخلی محالة
وهو المطلوب

فصل فی ان کل جسم لابد من ان یکون فیه مبدأ میل مستقیم او مستدیر
وذلک لان الجسم اما ان یجوز علیه الانتقال من حیز الی حیز آخر فلا یکون ذلک الا
بمیل مستقیم فان کان عن طباعه فقد ثبت ان فیه مبدأ میل مستقیم وان کان عن
امر آخر غیر طباعه فیکون فی طباعه مبدأ میل معاوق لما ثبت آنفا وایضا فقد تحقق ان
لکل جسم حیزا طبعیا فاذا جاز ان یفارقه الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم یکن هناک
عائق یتحرک الجسم بالطبع الی حیزه الطبعی فیکون فیه مبدأ میل مستقیم واما ان لا یجوز
علیه الانتقال من حیز الی حیز آخر کالافلاک علی زعمهم فیکون له ولاجزائه المفروضة
فیه فی کل آن وضع اما بالنسبة الی ما تحته فقط اذا کان ذلک الجسم فوق جمیع الاجسام
او بالنسبة الی ما فوقه والی ما تحته ولیس شیء من الاوضاع المتصورة اولی الیه من غیره
فیجوز علیه الانتقال من وضع الی وضع من دون ان یفارق الحیز فیکون فیه مبدأ
میل مستدیر فهو اما عن طباعه فیکون فیه مبدأ میل مستدیر او عن قاسر فیکون فیه مبدأ
میل معاوق لما ثبت فی الفصل المتقدم فقد تحقق ان فی کل جسم مبدأ میل مستقیم او
مستدیر وهو المدعی

فصل فی انه لا یجوز ان یجتمع فی جسم واحد بسیط او مرکب مبدأ ان او
مبدأ واحد لمیلین طباعیین احدهما مستقیم والآخر مستدیر وذلک لان المیل المستقیم یقتضی
ایصال الجسم واجزائه الی حیزه الطبعی علی اقرب الطرق وقصرها والمستدیر یصرف عنه
فهما متنافیان فیمتنع اجتماعهما اما فی البسیط فلبساطته واما فی المرکب فلانه انما یقتضی الحیز

باعتبار قوى بسائطها وباعتبار ما له بحسب مزاجه من الخفة والثقل فيكون فيه مبدأ
ميل مستقيم ويسكن بالطبع اذا وصل الى حيزه الطبيعي فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير
نعم يجوز عليه الحركة المستديرة بقسر قاسر او نفس محركة بالقصد والارادة كحيوان يستدير
قصدًا فما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالعناصر لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير وما يكون فيه
مبدأ ميل مستدير كالافلاك عندهم لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم **فصل** في
ان كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما وذلك لان الحركة انما توجد
بسبب ميل على ما عرفت فاذا تحرك متحرك حركة مستقيمة الى منتهى يكون فيه ميل
موصل اليه ويكون ذلك الميل موجودًا فيه في آن وصوله الى ذلك المنتهى فاذا
تحرك حركة اخرى وفارقه بميل مزيل له عنه يكون ذلك الميل حادثًا في آن و
لا يكون ذلك هو آن الوصول لامتناع ان يجتمع في آن الوصول في الجسم ميل
موصل له الى ذلك المنتهى وميل مزيل له عنه بل يكون ذلك الآن الذي حدث
فيه الميل المزيل بعد آن الوصول فاما ان لا يكون بين آن الوصول وبين ذلك
الآن الذي حدث فيه الميل الثاني المزيل زمان بل يكون ذلك الآن تلو آن
الوصول بلا فصل فيلزم تتالي آنين وهو محال كما سيأتي ان شاء الله تعالى ويكون
بين ذينك الآنين زمان فالجسم يكون ساكنا في ذلك الزمان لان الحركة الاولى قد
انقطعت قبله والحركة الثانية لم تبتدأ بعد لعدم حدوث سببه اعني الميل المزيل في ذلك
الزمان فثبت تخلل السكون بين الحركتين المستقيمتين وهو المطلوب ومن خالف
في ذلك يستدل بانه لو وجب السكون بينهما فالخردلة المرمية الى فوق اذا لاقت في
صعودها جبلا هابطا يلزم ان توقف ذلك الجبل لوجوب سكونها واستلزام سكونها

وقوف الحبل واللازم صريح البطلان والجواب ان الحجر ولة لا تسكن بل تتحرك بالعرض
بحركة الحبل وان السكون انما يجب اذا كانت الحركة الثانية ذاتية لان الحركة الذاتية انما
توجد بحدوث الميل ولا يجب اذا كانت عرضية لان الحركة العرضية لا تستدعي حدوث
الميل المتحرك والسكون انما كان يلزم لاجل حدوث الميل المزيل في آن غير آن الوصول
وهو ههنا منتف على ان وقوف الحبل ليس مستحيلا بل مستبعد وضرورات الطبيعة قد توجب
ما يستبعد في العادة فقد تحقق ان الحركة المستقيمة لا تتصل الى غير النهاية لانها اما
ان تكون واحدة متصلة في مسافة غير متناهية وهو محال لوجوب تناهي الابعاد او
لا تكون واحدة بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلل السكون
بينهما لما عرفت فلا تكون متصلة **فصل** في اتصاف الحركة بالسرعة والبطوء السرعة
كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان اقل من زمان
حركة ذلك المتحرك الآخر او مسافة اطول من تلك المسافة في مثل زمانه او في زمان اقصر منه والبطء كيفية يقطع بها المتحرك
المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان اطول من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر او مسافة اقصر
من تلك المسافة في مثل زمانه او في زمان اطول منه والمراد بالمسافة ما فيه الحركة من اي مقولة كان
فهما يعرضان للحركة بالقياس الى حركة اخرى فحركة واحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وبطيئة
بالقياس الى حركة اخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف بالسرعة والبطء فهما ليسا فصلين منوعين
للحركة بل حركة واحدة متشخصة يكون بعض اجزائها الفرضية متصفا بالسرعة وبعضها متصفا
بالبطء والاختلاف بهذا الاختلاف تشخص الحركة فضلا عن نوعيتها على ان السرعة والبطء
تقبلان الشدة والضعف فلا يكونان فصلين مقومين للحركة لان الاجناس لفصول لا تقبل الشدة
والضعف عندهم ثم سبب بطء الحركة اما المعاوقة الداخلية كما في الحركة القسرية او المعاوقة الخارجية

الخارجية او الارادة لا تخلل السكنات في الحركة كما يظنه قوم اذ لو كان كذلك لما احسّ
بالحركة اذ لو قيس حركة الفرس العادي في زمان الى حركة الفلك الاعظم فيه فهي بطيئة
غاية بالقياس اليها فلو كان بطؤها لاجل تخلل السكنات كان نسبة سكناته الى حركاته
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس ولا شك في انه يزيد عليها في قطع
المسافة بالف الف مرة فيكون سكناته ازيد من حركاته بالف الف مرة فيجب ان لا يكون
حركاته محسوسة وهو صريح البطلان ثم ان السرعة والبطء لا ينتهيان الى حد اي ليس حركة
سريعة لا يمكن حركة اسرع منها ولا حركة بطيئة لا يمكن حركة ابطأ منها لان كل حركة انما تقع
في زمان والزمان يقبل الانقسام لا الى نهاية فكل زمان تقع فيه حركة في مسافة
يمكن ان تقع حركة في مثل تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان او اطول منه

المبحث الخامس في الزمان وفيه ابحاث البحث الاول في تحقيق ماهيته

الزمان لا ريب في ان في نفس الامر امرا يقع فيه التغيرات والحوادث والحركات والقبليات
والبعديات والمعيات هو المسمى بالزمان والعلم به ضروري حاصل للبله والصبيان
فان كل احد يعلم العمر والسنة والشهر والليل والنهار والساعة وغيرها فمن قائل انه امر
موهوم لا وجود له في الاعيان ومن زاعم انه موجود لكن ليس له حقيقة حقيقية بل هو
امور حادثة اختيرت لان ينسب اليها امور اخر بالحصول فيها فجعل الاولى اوقاتا للاخرى
والزمان هو مجموع اوقات وللناس فيه مذاهب اخر وذهب المشائية الى انه كم متصل
غير قار مقدار للحركة وبيان ذلك انه اذا ابتدأت معا حركات مختلفة في السرعة والبطء
ثم انقطعت معا فبين ابتدائها وانقطاعها متسع يقطع فيه البطيء مسافة قصيرة والسريعة
مسافة طويلة والاسرع مسافة ازيد منها ولا يمكن فيه ان تقطع البطيئة مسافة السريعة

والوسطى ولان يقطع الوسطى مسافة السريعة ويقطع السريعة والوسطى مسافة البطيئة
في شطر منه من دون استيعابه وهذا المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكان ليس هو
نفس الحركات ولا السرعة والبطؤ ولا المسافة ولا المتحرك اذ هو امر واحد اتفقت فيه الحركات
المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متباينة
فهو امر مغاير لهذه الامور كلها ثم انه قابل للانقسام اذ يقع انصاف الحركات في نصفه
واثلاثها في ثلثه وارباعها في ربعه ويقطع اجزاء المسافات في اجزاء منه فهو اما كم اي مقدار
او متكمم اي ذو مقدار فان كان كما كان مقدارا الا انه لابد من ان يكون كما متصلا لانطباقه
على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافات المتصلة فهو على هذا التقدير كم متصل وهو المطلوب
وان كان متكمما كان ذا مقدار متصل لما عرفت وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذي يقع
فيه الحركات هو ذلك المقدار وهو الذي كلامنا فيه اذ لا ندعي الا ان هناك مقدارا
بالذات هو متسع للحركات مغاير لها ولموضوعها ومسافاتها وسرعتها وبطئها وقد ثبت
ذلك. ثم ان هذا المقدار غير قار اي ليست اجزاؤه التي تفرض مجتمعة بل جزء منها
سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت اجزاؤه لاجتمعت اجزاء الحركات الواقعة فيها ثم انه لابد
من ان يكون مقدار الحركة اذ لما ثبت كونه مقدارا غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون
جوهرا قائما بنفسه اذ المقدار عرض بالضرورة بل يجب ان يكون عرضا قائما بمحل
فذلك المحل اما امر قار او امر غير قار والاول باطل لاستحالة قرار الشيء بدون مقداره وعلى
الثاني يكون مقدار الحركة اذ هو الامر الغير القار وما سواه من الامور الغير القارة انما عدم
قراره من جهة الحركة فيتحقق انه مقدار للحركة فتحقق ان هناك كما متصلا غير قار هو مقدار
للحركة وهو المعنى بالزمان البحث الثاني في الآن لما استبان ان الزمان كم متصل

يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفروضة فصل متوهم هو نهاية
لجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم قابلا للانقسام
اذ لو كان كذلك كان جزءا من الزمان لا فصلا بين جزئيه مثلا الفصل المتوهم بين ساعة
وساعة لو كان منقسما لكان اما جزءا من تلك الساعة او من هذه الساعة لا حدا فاصلا
بين الساعتين فهو اذن امر غير منقسم نسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط فكما ان النقطة
المفروضة في منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام اذ لو كان قابلا
للانقسام كان جزءا من الخط لا فصلا بين نصفيه وكان التنصيف تثليثا فكذلك الآن
المفروض في منتصف النهار مثلا حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام والا لكان
جزءا من النهار لا فصلا بين نصفيه وكان تنصيف النهار تثليثا له ثم الآن لما كان طرفا
ونهاية لجزء من الزمان وبداية لجزء آخر منه والزمان متصل واحد في الاعيان ليس له
في الخارج طرف ونهاية وحد وبداية كان موجودا في الاعيان بوجود منشأ انتزاعه اعني الزمان
وموجودا في الذهن بنفسه بعد الانتزاع كما ان النقطة المفروضة الخاصة بين اجزاء الخط
المفروضة فيه موجودة في الخارج بوجود منشأ انتزاعها اعني الخط وموجودة في الذهن
بنفسها بعد الانتزاع ولما كان الزمان متصلا واحدا ولم يكن مركبا من اجزاء غير متجزية
لكونه منطبقا على الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة اذ لو كان الزمان مركبا من
اجزاء لا تتجزى لكانت الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لكانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى
وقد تحقق استحالة ذلك فاستحال تتالي الآنات بل تتالي آنين والا لكان بازائهما جزءان
لا يتجزيان من الحركة وبازائهما جزءان لا يتجزيان من المسافة فيلزم تركبهما مما لا يتجزى
وهو محال فحصل كل آن زمان لا آن كما ان بعد كل آن زمان لا آن فعدم الآن السابق

قوله وكان التنصيف تثليثا اي اذا نصف الخط يلزم من تنصيفه تثليث اجزائه على تقدير كون النقطة جزءا منه لما يحصل بتنصيفه جزءان من الخط بالنصف وجزء من النقطة المفروضة في منتصف الخط فتنصيفه يفضي الى ثلثة اجزاء فلا يكون التنصيف تنصيفا بل تثليثا

وكذلك الآن المفروض في منتصف النهار ان فرض جزءا منه يلزم من تنصيف النهار تثليثه لما يحصل من تنصيفه جزءان من النهار وجزء واحد من الآن المفروض في منتصفه وبينهما الى البطلان ١٢

مولوي محمد عبد الحكيم سيالكوتي

علی وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده یکون فی الزمان لا فی الآن ثم لما کان الحاضر
ہو الآن لا الزمان لان الزمان منقسم غیر قار فیکون بعضه ماضیا وبعضه مستقبلا فلا یمکن
ان یکون حاضرا والا لم یکن غیر قار بل اجتمعت اجزاؤه فی الوجود فلا یکون زمانا لانه عبارة
عن المقدار الغیر القار ویتخیل من تخییل آن حاضر ثم آن آخر یکون حاضرا بعد زمان لطیف
بینه وبین الآن الاول ثم آن آخر بعد زمان لطیف آخر وہکذا آن مستمر سیال کانه راسم
للزمان کما یتخیل من القطرة النازلة قطرة سیالة ترسم خطا ومن الشعلة الجوالة شعلة سیالة
ترسم دائرة فان قیل اذا لم یکن الحاضر ہو الزمان انحصر الزمان فی الماضی والمستقبل وہما
معدومان اذ الماضی قد انقضی والمستقبل لم یات بعد فلا یکون الزمان موجودا قلنا ان
ارید بکون الماضی والمستقبل معدومین انہما معدومان فی الآن الحاضر فمسلم لکن لا یلزم
منه عدمہما مطلقا فہما وان لم یکونا موجودین فی آن فہما موجودان فی نفسہما فی الواقع
ولا یلزم من نفی الوجود فی الآن نفی الوجود مطلقا وان ارید انہما معدومان مطلقا فہو ممنوع
وہذا کما ان النصفین المفروضین من خط موجود لیسا موجودین فی حد النقطة المفروضة
الفاصلة بینہما لکن لا یلزم من ذلک ان لا یکونا موجودین مطلقا **البحث الثالث**
فی ان الزمان مبدع لیس لوجوده بدایة ولا نہایة وذلک لانه لا ریب ان بعض الاشیاء
یکون قبل بعض بحیث لا یجتمع القبل مع البعد فی الوجود ولا یرتاب فی تحقق ہذا النحو من القبلیة
والبعدیة فیما بین الحوادث ولیس معروض ہذه القبلیة والبعدیة بالذات ذوات الحوادث
لانہا قد تجتمع وجودا وینتفی عنہا وصف القبلیة والبعدیة فیکون عروضہما لہا بوساطة عروضہما
بالذات لامر آخر تکون اجزاؤه بانفسہا موصوفة بالقبلیة والبعدیة لا بواسطة والا انساق الکلام
فی اتصاف تلک الواسطة بالقبلیة والبعدیة ولا یذہب سلسلة الوسائط الی نہایة لامتناع التسلسل

۴ شعلة دائرة غیر مستقر

۴ لعدم التحقق دائرة الحدوث ... [illegible]

۴ الا بعلیة فلابد ان الزمان ... [illegible]

ل ينتهي الى امر يكون قبل وبعد بالذات ولابد من ان يكون ذلك الامر غير قار بالذات لانه
لو لم يكن غير قار بالذات فاما ان لايكون غير قار اصلاً فلا يكون موصوفاً بالقبلية والبعدية
او يكون غير قار بالعرض فيكون هناك امر غير قار بالذات ويكون موصوفاً بالقبلية و
البعدية بالذات فما يكون ما فرض قبل وبعد بالذات قبل وبعد بالذات هف فاستبان
ان هناك امراً غير قار بالذات يكون قبل وبعد بالذات وما عداه انما يوصف بالقبلية
والبعدية بواسطته وهو المعنى من الزمان فثمانية القبلية والبعدية في اجزاء الزمان وحدوده
اعني الآنات نفس ذواتها المفروضة المتوهمة واما غيرها كالحركات والوقائع والاجسام
وغيرها فانما يكون بعضها قبل بعض لاجل ان ذلك في زمان قبل وهذا في زمان بعد فطوفان
نوح عليه السلام انما كان قبل بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لاجل انه كان في زمان قبل
وتلك في زمان بعد واما ذلك الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الآن بعد بنفسه اذا تمهد هذا
فنقول لو كان الزمان حادثاً لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده قبلية انفكاكية ولو كان
لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية انفكاكية فيكون المعروض بالذات لقبلية
عدمه السابق على وجوده ولبعدية عدمه اللاحق المتاخر عن وجوده هو الزمان لما تحقق
ان المعروض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان وبعد الزمان
زمان وهو صريح البطلان فتحقق ان الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية وهو المطلوب

فصل في الجهة اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة في فعل المشير لكنها تطلق
في اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف
ذلك الامتداد والجهة موجودة لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل ان يتجه المتحرك الى ما لا حظ
له من الوجود اصلاً وذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من الامور المجردة

عن الوضع لما امكنت الاشارة اليها فلا يكون جهة هف وغير منقسمة في امتداد ماخذ
الحركة لانها لو كانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى اقرب الجزئين منها فاما
ان يسكن فلا يكون ابعد الجزئين من الجهة او يستمر على حركته فلا يكون اقرب الجزئين من
الجهة فتحقق ان الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة
فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهي لا تكون منقسمة في الامتداد الآخذ
من المشير الى المشار اليه والا لم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان جاوزت اقرب
جزئيها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن الابعد
جزئيها من الجهة وجهات الاشارة لا متناهي وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة
الحركة ويراد بها ما منه الحركة او ما اليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد
من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم او البعد فالخط اذ هو امتداد من جهة الطول
دون العرض والعمق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما
طرفا الامتداد او نهاية واحدة كمحيط السطح المخروطي الطولي واما اذا لم يكن له انقطاع
كمحيط الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل والسطح اذ هو امتداد من جهتي الطول والعرض
دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده في الجهتين المذكورتين اربع نهايات كما
في السطح المربع او اكثر واما اذا لم يكن له انقطاع في الجهتين فاما ان لا يكون له انقطاع اصلا
كسطح الكرة فلا يكون له نهاية اصلا او يكون له انقطاع في جهة دون جهة كمحيط الاسطوانة
المستديرة كان له نهايتان وقد يكون له نهاية واحدة كمحيط الجسم البيضي فانه ينتهي
بنقطة واحدة وكسطح الدائرة فانه ينتهي بخط واحد والجسم اذ هو ممتد في الجهات الثلث
ينتهي بالسطح البتة فقد ينتهي بسطح واحد كالجسم الكري وقد ينتهي بالكثرة لكن المشهور ان الخط

له جهتان والسطح له اربع جهات والجسم له ست جهات والسبب في شهرته امران عامي
وخاصي اما العامي فهو في السطح اعتبار ذوات اربعة اضلاع من السطوح لكثرة وجودها كسطوح
اللبنات والكتب في البسط وفي الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فانها
اكثر وجودا بالقياس الى الاجسام التي ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود
معينة بالطبع في الانسان وسائر الحيوانات اولا وفي سائر الاجسام ثانيا بقياسها على
الانسان والحيوان وهي في الانسان الراس والقدم والوجه والقفا واليمين والشمال
وفي الحيوانات الظهر والبطن والراس والذنب واليمين والشمال وتسمى هذه الحدود الستة
فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا وشمالا واما الخاصي فهو في السطح اعتبار انه ذو بعدين
متقاطعين على زوايا قوائم وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح اربعة
وفي الجسم اعتبار انه ذو ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وهي الطول والعرض والعمق
ولكل منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهي قد تكون موجودة متمايزة بالفعل كما في المكعب
وقد تكون بالقوة والفرض كما في الكرة فاثنتان من هذه الاطراف الستة طرفا الامتداد
الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوقا وتحتا فالفوق ما يلي
راسه بالطبع حين هو قائم والتحت ما يلي قدمه بالطبع حين هو قائم واثنتان منها
الامتداد العرضي ويسميها الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين هو
ما يلي اقوى جنبيه غالبا والشمال ما يقابله وانما قلنا غالبا لئلا يتوهم تحول اليمين
شمالا فيمن كان شماله اقوى من يمينه اما بحسب اصل الخلقة كالاعسر او لعارض كمن
ضعفت يمينه لداء واثنتان منها طرفا الامتداد العمقي ويسميها الانسان باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فالوجه قدام والقفا خلف وكذا في الحيوان الا ان

الفوق ما يلي ظهره والتحت ما يلي بطنه والقدام ما يلي رأسه والخلف ما يلي ذنبه وقد تطلق
الجهة على ما يلي النهاية وبهذا المعنى يتناول اربع جهات اعني ما سوى الفوق والتحت
فيقال لمن توجه الى المشرق ان المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا تحول الى المغرب يقال ان المغرب قدامه والمشرق خلفه والجنوب شماله
والشمال يمينه واما الفوق والتحت فلا يتبادلان فاذا انتكس الانسان لا يسمى رأسه
فوقاً وقدمه تحتاً على ما لا يخفى وهذا آخر ما اردنا ايراده في الفن الاول **الفن الثاني**

في الفلكيات وفيه فصول **فصل** في اثبات الفلك المحدد للجهات واثبات انه كرة

قد عرفت ان الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ الاشارة والحركة وان
الجهات ست ثنتان منها لا يتبدلان هما الفوق والتحت فاعلم ان الفوق والتحت
قد يستعملان بالاضافة الى بعض الاجسام دون بعض فيقال زيد فوق السرير وتحت
السقف ثم اذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذا
الاستعمال يجوز ان يكون ما هو فوق بالقياس الى جسم تحتاً بالقياس الى جسم آخر
وبالعكس وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين والفوق بهذا المعنى هو الفوق الذي
ليس فوقه فوق والتحت بهذا المعنى هو التحت الذي ليس تحته تحت وهما جهتان
متمايزتان بالطبع لا يمكن ان يصدقا على شيء واحد بوجه والطبع يقتضي ان يلي الفوق
بهذا المعنى رأس الانسان وظهر الحيوان وغصن الشجر وان يلي التحت بهذا المعنى
قدم الانسان وبطن الحيوان واصل الشجر والفوق والتحت بالاستعمال الذي يختلفان
بحسبه فيكون ما هو فوق بالقياس الى بعض الاجسام تحتاً بالقياس الى البعض الآخر منهما
يؤولان الى القرب مما هو فوق بالحقيقة وما هو تحت بالحقيقة فما هو اقرب الى الفوق الحقيقي

فوق وما هو اقرب الى التحت الحقيقي تحت واذا القرب متفاوت المراتب فما يوصف
بالفوقية بالقياس الى جسم يمكن ان يتصف بالتحتية بالقياس الى جسم آخر لجواز ان يكون
جسم اقرب الى الفوق الحقيقي بالقياس الى جسم آخر ويكون ابعد منه بالقياس الى جسم
ثالث والفوق والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك فهما جهتان موجودتان متمايزتان بالطبع
يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها بالطبع والآخر منهما بالعكس غير
منقسمتين في امتداد مأخذ الاشارة والحركة على ما عرفت فلابد من ان تكونا متحددتين
اذ لو لم تكونا متحددتين لم تكونا موجودتين ولا متمايزتين بالطبع فتحددهما اما في خلاء او
ملأ والاول باطل اما اولا فلاستحالة الخلاء واما ثانيا فلان الخلاء لو كان ممكنا فلا يمكن تحدد
الجهتين المذكورتين فيه لانه ان كان غير متناه فلا يكون فيه تحدد بالفعل بحد يكون جهة والحدود
المفروضة فيه لا تتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تينك الجهتين وان كان متناهيا فانما
يتناهى عند ملأ فان كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملأ لم يكن تحدد الجهة في الخلاء وان كان
تحددها في الخلاء لا بطرف ذلك الملأ لم يمكن تحددها لان الحدود المفروضة في الخلاء ليست
موجودة بالفعل ولا تتميز بعضها عن بعض حتى يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين وعلى الثاني
فاما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملأ بسيط غير متناه وهو باطل اذ ليس فيه حد
بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين
بالطبع فيه واما ان يكون في ملأ بسيط متناه فاما ان يكون تحدد الجهتين في ثخنه وهو ايضا
باطل لان الحدود المفروضة في ثخنه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن
تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه او يكون باطرافه ونهاياته فيوجد هناك جسم بسيط يحدد
الجهتين معا فيجب ان يكون ذلك الجسم كريا لان الجسم الكري هو الذي يحدد جهتين مختلفتين

بالطبع احدهما غاية البعد عن الاخرى فان مركزه غاية البعد عن محيطه فمحيطه ومركزه يكونان
جهتين متخالفتين بالطبع هما الفوق والتحت فيكون محيطه فوقا ومركزه تحتا واما الجسم
الغير الكرى فلا يمكن ان يحدد جهتين متخالفتين بالطبع لانه وان حدد جهة القرب
لا يمكن ان يحدد جهة البعد لانه اما ان يكون خارجا عن ذلك الجسم فلا يتحدد بذلك الجسم
اذ كل خارج يفرض انه البعد عن الجسم يمكن ان يفرض ابعد منه فلا يكون بعد خارج عنه
اولى بان يكون الجسم محددا له دون غيره واما ان يكون داخلا فيه فلا يكون حد من الابعد
الداخل المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به فان كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكرى
وان كانت غاية البعد عن حد من حدود ذلك الجسم لا تكون غاية البعد عن حد آخر منه
فلا يكون جهة التحت لان جهة التحت هي غاية البعد عن جهة الفوق فلا يكون الجسم
الغير الكرى محددا لجهة البعد بخلاف الجسم الكرى فانه يحدد جهة القرب بمحيطه وجهة البعد
بمركزه فان المركز غاية البعد عن المحيط ولا يمكن ما هو ابعد منه كذلك محيطه غاية البعد عن
مركزه لانه وان امكن بحسب فرض العقل ان يوجد المحيط اعظم مما هو عليه لكن لما كان ذلك
الجسم الكرى محيطا بعالم الاجسام لا يمكن ان يكون وراءه ما هو اعظم منه فيكون محيطه
غاية البعد الممكن عن مركزه واما ان يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء مركب غير متناه
وهو ايضا باطل اما اولا فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه فوق ولا تحت
كذلك فلا يكون تانك الجهتان حقيقيتين متخالفتين بالطبع واما ثانيا فلاستحالة وجود
الغير المتناهي واما ان يكون تحددهما في ملاء مركب متناه فيكون هناك عدة اجسام محددة
للجهتين المذكورتين فاما ان يكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها بعضا او يكون متباينة
لا يحيط بعضها بعضا والثاني باطل لان كلا من تلك الاجسام اما ان يحدد جهة واحدة

فقط اعنی جهة الفوق مثلا فيلزم ان تكون تلك الجهة اعنی جهة الفوق مثلا متعددة
لا متعينة بالطبع وقد بان بطلان ذلك فيما سبق او يحدد كل منها الجهتين المذكورتين
معا وهو ايضا باطل اما اولا فلانه يستلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر واما ثانيا فلان
تحدد الجهتين المذكورتين انما يمكن بجسم واحد اذا كان كريا كما عرفت فيكون كل من تلك الاجسام كريا محددا
للجهتين فيكون كل منها عالما على حياله وهو صريح البطلان او يحدد بعضها جهة كجهة الفوق والبعض الآخر جهة مقابلة
لها كجهة التحت وهذا ايضا باطل لان جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فاى بعد فرض
من جهة التحت فى اى جانب يمتد ينتهى الى جهة الفوق وبالعكس وذلك لا يمكن على تقدير
كون جهة الفوق متحددة بجسم وجهة التحت متحددة بجسم آخر مباين لذلك الجسم اذ يمكن
ان يفرض من كل منهما بعد لا ينتهى الى الآخر ولا ينطبق على الامتداد الواصل بينهما فيكون
الجهتان متعددتين لا متعينتين وقد بان بطلانه مما مر فتعين الاول وهو ان يكون بعض
تلك الاجسام محيطا ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب ان يكون كريا
لما تبين ان الجسم الغير الكرى لا يمكن ان يكون محددا للجهتين فيلغو سائر الاجسام المحاطة
فى تحديد الجهتين فيتحقق وجود جسم كرى محيط بالاجسام محدد للجهات وهو المطلوب والحاصل
ان جهتى الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فلا بد من ان تكونا متعينتين
فتعينهما لا يمكن ان يكون فى خلاء لاستحالته ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولا فى ملاء
بسيط لا متناه لعدم تخالف حدوده بالطبع ولا فى ملاء مركب لا متناه لعدم تعين الجهتين
الحقيقيتين فيه بل يكون اما فى ملاء بسيط متناه باطراف متعينة بالفعل فيكون هو جسما كريا يحدد
بمحيطه جهة الفوق وبمركزه جهة التحت اذ غير الكرى لا يمكن ان يحدد الجهتين معا او فى ملاء
مركب متناه فاما باجسام متباينة ولا يمكن تحدد الجهتين بها او باجسام يحيط بعضها ببعض

والمحاطة تنوفي تحديدها فالمحدد هو المحيط ويجب ان يكون كريا اذ غير الكرى لا يحدد الجهتين فقد
تحقق وجود جسم كرى محدد للجهات وهو الذي نسميه بالفلك الاعلى وسيتبين ان ليس
خارج المحدد خلاء ولا ملاء **فصل** في ان الفلك بسيط الجسم اما مركب من اجسام مختلفة
الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط
على ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيه ما يتركب من اجسام مختلفة الطبائع
بحسب الحقيقة لا بحسب الحس كالاعضاء المتشابهة نحو العظم واللحم والفلك بهذا المعنى ايضا
بسيط وقد يطلق على ما يكون جزؤه المقداري مساويا لكله في الاسم والحد كبسائط العناصر
فان جزء النار نار وجزء الهواء هواء والفلك ليس بسيطا بهذا المعنى اذ جزء الفلك ليس بفلك وكذا
الاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر لا تساويها في الحد والاسم وقد يطلق
على ما يكون اجزاؤه المقدارية بحسب الحس مساوية لكله في الاسم والحد والفلك ليس بسيطا
بهذا المعنى ايضا بخلاف العناصر والاعضاء المتشابهة فانها بسائط بهذا المعنى والدليل على
بساطة الفلك بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة ان الفلك لا يقبل الحركة
الاينية وكل ما لا يقبل الحركة الاينية بسيط فالفلك بسيط اما الصغرى فلان كل ما يقبل الحركة
الاينية متجه الى جهة وتارك لجهة وكل متجه الى جهة تارك لجهة لا يكون محدد الجهات فكل ما
يقبل الحركة الاينية لا يكون محدد الجهات وينعكس الى قولنا كل ما يكون محدد الجهات
لا يقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبرى الى صغرى هي ان الفلك محدد للجهات فينتج ان
الفلك لا يقبل الحركة الاينية واما الكبرى فلان ما لا يقبل الحركة الاينية لو كان مركبا من
اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة فاجزاؤه التي هي بسائطها على اشكالها الطبيعية فهي
كرات لما مر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فلا يلتئم منها جسم كرى فلا يتركب منها الفلك

اذ قد ثبت انه جسم كري فهو على اشكال قسرية فيجوز عليها العود الى اشكالها الطبعية فيجوز عليها الحركة
الاينية فلا يكون الجهات متحددة بما تركب منها فلا يكون الفلك المركب منها محددا للجهات
هف فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبائع حقيقة وتحقق انه بسيط وهو المطلوب

فصل

في ان الفلك قابل للحركة المستديرة وان فيه مبدأ ميل مستدير وذلك لانه بسيط لما مر
فاجزاؤه المفروضة فيه متساوية في الطبيعة والحقيقة فكل جزء منها لا يختص بوضع معين ومحاذاة
معينة فيكون نسبة كل منها الى جميع الاوضاع على التساوي فيجوز على كل جزء منها ان ينتقل
من وضع الى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما مر فانما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلك
فيكون الفلك قابلا للحركة المستديرة وهو المدعى واذا ثبت ان الفلك قابل للحركة المستديرة
فلا بد من ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلا للحركة المستديرة
اذ لو كان قابلا لها على ذلك التقدير كان حركته بالاستدارة من قاسر والتالي باطل لما سبق من
ان ليس فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسرية فاذن فيه مبدأ ميل مستدير لاستحالة ان يكون فيه مبدأ ميل مستقيم

فصل

في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد والخرق والالتيام اما انه لا يقبل
الكون والفساد فلانه محدد للجهات لما مر ولا شيء من محدد الجهات قابلا للكون
والفساد لان كل ما يقبل الكون والفساد قابل للحركة المستقيمة لان كل ما يفسد يكون
له قبل فساد صورته حيز طبعي ويكون له بعد فساد الصورة الاولى وكون الصورة
الاخرى حيز طبعي آخر لان كل جسم فله حيز طبعي ولا يكون لجسمين مختلفي الطبيعة حيز
واحد طبعي لما مر في الفن الاول فالصورة الكائنة ان حصلت في حيز هو للكائن
طبعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد في حيز غريب فيكون له قبل فسادها
ميل الى حيزه الطبعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة وان حصلت في حيز هو للكائن

غريب كان له بعد كون صورته الكائنة ميل الى حيزه الطبعي فيكون قابلا للحركة المستقيمة ولا شيء من محدد الجهات قابلا للحركة المستقيمة فلا شيء مما يقبل الكون والفساد بمحدد للجهات فلا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد واما انه لا يقبل الخرق والالتيام فلان الخرق والالتيام لا يمكنان بدون الحركة الاينية وهي لا يمكن على محدد الجهات واجزائه والا لم يتحدد الجهات به فلا يمكن الخرق والالتيام على الفلك المحدد للجهات وتبين من هذا انه لا يقبل التخلخل والتكاثف والتغذي والنمو والذبول وانه ليس خفيفا ولا ثقيلا لاقتضاء الخفة والثقل الميل المستقيم ولا حارا ولا باردا لاقتضائهما الخفة والثقل ولا رطبا ولا يابسا لاقتضاء الرطوبة واليبوسة جواز تغير الشكل المستلزم للحركة الاينية المستحيلة على محدد الجهات واجزائه

فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائما وان حركته الوضعية الدورية

سرمدية ابدية وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير قار مقدار للحركة وانه مبدع ليس له بداية ولا نهاية فهو اما ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة او يكون مقدارا لحركة مستديرة والاول باطل لانه لو كان مقدارا لحركة مستقيمة فتلك الحركة المستقيمة اما ان تذهب لا الى نهاية فلا بد لها من مسافة لا متناهية وهو باطل لما مر او ترجع فيكون بين الحركة المستقيمة الذاهبة والراجعة سكون لما سبق من وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين فيلزم انقطاع الزمان بانقطاع الحركة الاولى وقد بان استحالة انقطاع الزمان فتعين الثاني وهو ان يكون الزمان مقدارا لحركة مستديرة ويجب ان تكون تلك الحركة المستديرة قديمة لا بداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقداره اعني الزمان بداية وهو باطل وان تكون ابدية لا نهاية لها اذ لو كان لها نهاية كان لمقداره اعني الزمان نهاية وهو باطل فمحل الزمان حركة سرمدية ابدية ويجب ان يكون تلك الحركة اسرع الحركات واقدمها واظهرها لان مقدارها اعني الزمان اوسع المقادير احاطة و

والظهر بانيه وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والليالي والايام والشهور
والاعوام ويجب ان يكون الجسم المتحرك تلك الحركة بسيطا اذ لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبايع
كانت مقتضية لاحيازها الطبيعية بطبايعها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقسر لا يدوم
فيضعف ويغير القوة القسرية ويغلب عليها قوى الاجزاء فينحل التركيب ويتفارق الاجزاء فيبطل
حركته فينقطع مقدارها اعني الزمان وقد بان استحالته ولو ثبت ان المتحرك بهذه الحركة بسيط
ثبت انه كري الشكل فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ما ذكرنا سابقا

تنبيه واذ قد تحقق ان الحركة الوضعية الحافظة للزمان ازلية ابدية تحقق ان الجسم المتحرك
بها ازلي ابدي واذ الخلاء محال فكل ما في جوفه من الافلاك الاخر والعناصر قديم وان كان بعض
جوفه كالعناصر قديما بالنوع متبادل الاشخاص ومتعاقبها وبعضه قديما بالشخص كالافلاك الاخر

فصل في ان الفلك متحرك بالارادة وذلك لان حركته الذاتية اما ان تكون طبيعية
او قسرية او ارادية والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب اما انحصار الحركة الذاتية
في هذه الاقسام الثلثة فقد مر في الفن الاول واما بطلان الشق الاول فلان الحركة الطبيعية
انما تكون من حالة منافرة للطبيعة الى حالة ملائمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب
لحالة طبيعية فاذا وصل اليها الجسم وقفت وانقطعت الحركة ولا يمكن ان لا يصل الجسم المتحرك
بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة ابدا اذ لو لا يمكن الوصول اليه فتحرك لا يكون الا
ثانيا له حتى يكون حركته اليه الا او لا وايضا قد تحقق في العلم الاعلى ان الطبيعة لا يكون دائما
محرومة عن كمالها فكل حركة طبيعية يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلك طبيعية والا لزم انقطاعها
مع انه قد ثبت انها ابدية وايضا فالحركة المستديرة مطلقا لا يمكن ان تكون طبيعية لان
المهروب عنه في الحركة المستديرة يكون هو المطلوب ولا يمكن ان يكون المهروب عنه بالطبع

مطلوبا بالطبع وأما التغاير الاعتباري بأن يكون شيء واحد باعتبار مهروبا عنه وباعتبار
آخر مطلوبا فلا اعتداد به في الحركة الطبعية إذ الطبيعة ليست بشاعرة فلا يختلف
الحال عندها بالاعتبار نعم يمكن ذلك في الحركة الإرادية إذ مبدؤها نفس شاعرة فيجوز
أن يكون ما هو مهروب عنه باعتبار مطلوبا لها باعتبار آخر فلما تحقق أن حركة الفلك
مستديرة تحقق أنها لا تكون طبعية وأما بطلان الشق الثاني فلما سبق من أن القسر
إنما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا يكون ميل طبعي لا يكون ميل قسري
فلما لم يكن في الفلك ميل طبعي فلا يمكن أن يكون فيه ميل قسري فلا يكون حركته قسرية
فتعين الشق الثالث وهو أن حركة الفلك إرادية **فصل** في أن للفلك نفسين
أحدهما نفس مجردة عن المادة وأخراهما نفس منطبعة في مادتها كما أن لنا قوتين إحداهما
مجردة عن المادة مدركة للكليات والأخرى قوة مادية بها ندرك الجزئيات وهي المسماة بالخيال
فكذلك للفلك قوة مجردة محركة له تحريكات غير متناهية وهي النفس الفلكية المجردة
وقوة مادية سارية فيه هي المحركة القريبة للجرم الفلكي وتسمى بالنفس المنطبعة أما بيان أن
للفلك قوة مجردة محركة له فهو أنك قد عرفت أن حركة الفلك غير متناهية بحسب المدة
إذ ليس لها بداية ولا نهاية وهي وإن كانت متصلة واحدة من الأزل إلى الأبد لكنها عند
تعين وضع من الأوضاع بالفرض تصير دورات غير متناهية بحسب العدة فهي كما أنها
غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب العدة أيضا وأن حركته إرادية فيكون محركه
قوة مدركة البتة لأن مبدأ الحركة الإرادية لا بد من أن يكون قوة مدركة فتلك القوة
المدركة المحركة للفلك تحريكات غير متناهية إما أن تكون قوة جسمانية حالة في الجسم
أو قوة مجردة عن المادة غير حالة فيه والأول باطل لأن القوة الجسمانية لا تقوى

على تحريكات غير متناهية اذ الجسم الذي يحل فيه القوة الجسمانية لا يمكن ان يكون
غير متناهي المقدار لما تبين من استحالة لاتناهي الابعاد بل يجب ان يكون متناهيا
فلو كانت القوة الحالة السارية في الجسم قوية على تحريكه تحريكات غير متناهية فاما ان
لا يكون جزء من تلك القوة مثلا كنصفها الحال الساري في نصف الجسم يقوى على
شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة وهذا باطل لان القوة سارية في الجسم فيتجزى بتجزيه
فيكون كل القوة في كل الجسم ونصفها في نصفه وثلثها في ثلثه وربعها في ربعه وهكذا
فلو لم يكن جزء القوة يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كل القوة لم يكن القوة
سارية في الجسم او يكون جزء منها كنصفها الساري في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس
ما يقوى عليه كلها فاما ان يكون ما يقوى جزؤها على تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه اعني به
كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة لزم تساوي الكل والجزء
وهو ظاهر البطلان وان تفاوت كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة بان يكون
ما يقوى عليه جزء القوة من تحريكاته انقص بحسب العدة والمدة بالقياس الى ما يقوى
عليه كلها من تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه وتحريك جزءها اياه من مبدأ واحد
يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه في الجانب الآخر فيكون تحريك جزء القوة اياه
متناهيا بحسب العدة والمدة وكل القوة انما يزيد على جزءها بقدر متناه فيكون تحريك
كل القوة اياه ايضا متناهيا بحسب العدة والمدة واما ان يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه
اصغر مما يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر فانه غير
ممتنع بل هو ايسر اذ جزء القوة لما قوي على تحريكه فكل القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما ان
يتساوى جزء القوة وكلها في تحريك ذلك الاصغر بحسب المدة والعدة فيلزم تساوي الكل

والجزء او يكون تحريك جزء القوة اياه انقص بحسب المدة والعدة من تحريك كل القوة
اياه فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة فيكون تحريك كل
القوة اياه ايضا متناهيا بحسبهما اذ الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فتحقق ان القوة
الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فالمحرك الاول للفلك تحريكات غير
متناهية لا يكون قوة جسمانية فهو قوة مجردة عن المادة متعلقة بالجرم الفلكي تعلق التدبير
حسب تعلق النفس الناطقة بالبدن ١٢
والتصرف وهي المسماة بالنفس المجردة الفلكية واما بيان ان للفلك قوة مادية سارية
فيه هي المحركة القريبة له فهو انك قد عرفت ان حركة الفلك ارادية والحركة الارادية
انما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق انما ينبعث عن تصور اما جزئي كالتخييل والتوهم
او كلي كالتعقل فالدورة الخاصة الفلكية انما تصدر عن ارادة خاصة جزئية وتلك الارادة
انما تتصمم بشوق خاص والشوق الخاص اما ان ينبعث عن تصور كلي وهو باطل لان نسبة
التصور الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث منه شوق خاص ولا ارادة جزئية
الى حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية ودورة خاصة او ينبعث عن تصور جزئي
متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة فيكون للفلك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية
ذوات مقادير جزئية والتصور الجزئي والمقدار الجزئي انما يحصل لقوة جسمانية على ما سيأتي
انشاء الله تعالى فيجب ان يكون للفلك قوة جسمانية ترتسم فيه صور الجزئيات من الحركات
فينبعث من تخييلها اشواق خاصة فيتبعها ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة
فهناك ثلث سلاسل احدها سلسلة التخيلات وثانيها سلسلة الاشواق والارادات
وثالثها سلسلة الحركات فالتخيل الخاص يكون معدا لشوق خاص وارادة خاصة وذلك
الشوق وتلك الارادة يكون معدا لدورة خاصة ثم تلك الدورة تكون معدة لتخيل خاص

له الحركات الارادية الاختيارية ... يتوقف على تصور النفع او دفع ... ملاحظة ترتب النفع او دفع ... او القصد الى ... غير مشعور به كما في ... الثاني الذي هو القوة ... المدركة التي هي القوة الشوقية ... اي الفاعلة للشوق ... جذب الملائم المسمى شهوة والى دفع المنافر المسمى غضبا اذ الشوق منقسم الى الشهوة والغضب ١٢
قوله بارادة تابعة لشوق يعني في الاغلب ... ارادة ... تناول الدواء ... الفعل الاختياري ... على تصور النفع او الضرر ... ١٢

آخر وهو الشوق خاص آخر وارادة خاصة أخرى وهي لدورة خاصة أخرى وهكذا الا الى
نهاية فقد تحقق ان للفلك قوة جسمانية شاعرة بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات و
بوساطتها تحرك الجرم الفلكي بحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هي المسماة بالنفس المنطبعة
تنبيه للحركة الارادية مباد مترتبة بعضها بعيد وبعضها قريب منها فابعدها في الحركات
الارادية للانسان والفلك نفوسهما المجردة ثم القوة الخيالية او الوهمية الانسانية او النفس
المنطبعة الفلكية ثم قوة الشوق المنبعث عن ادراك الملايم لطلبه او عن ادراك المنافر
للهرب عنه والشوق غير الادراك اذ الادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة او الكراهة
وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول ما لا يشتاق ولا يشتهي كالدواء
البشع وقد يشتاق الى ما لا يريد كالطعام المشتهى الذي لا يريد تناوله مخافة ضرر او لاجل حياء
او اتقاء وقد يريد ما يشتهيه وقد لا يريد ما لا يشتهيه ففي الصورة الاولى تحقق الارادة
دون الكراهة المقابلة لها وتحقق النفرة دون الشوق وفي الثانية تحقق الشوق مع الكراهة
المقابلة للارادة ولا تحقق الارادة والنفرة وفي الثالثة تحقق الارادة والشوق معا وفي
الرابعة تحقق الكراهة والنفرة معا فبين الشوق والارادة وبين الكراهة والنفرة عموم
من وجه بحسب الوجود ثم العزم وهو توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما
ثم القصد المقارن للفعل وتحقيق ذلك مقام آخر **تذنيب** قالوا الافلاك تسعة
واحد منها غير مكوكب ولذا يسمى بالاطلس وهو فلك الافلاك المحدد للجهات المحيط بجميع
الاجسام وتحته فلك الثوابت وتحته فلك زحل وتحته فلك المشتري وتحته فلك المريخ
وتحته فلك الشمس وتحته فلك الزهرة وتحته فلك عطارد وتحته فلك القمر وذلك لانهم
وجدوا جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا محيطا

بسائر الافلاک والکواکب بتحرک سائر الافلاک والکواکب حرکة عرضیة بحرکته وہو الفلک
الاعظم المحدد للجہات ثم وجدوا الکواکب الثوابت متحرکة بحرکة بطیئة من المغرب الی
المشرق فاثبتوا لہا فلکا آخر وہکذا وجدوا السبعة السیارة متحرکة بحرکات مختلفة فاثبتوا
لکل منہا فلکا فزعموا ان الافلاک تسعة واثبتوا لہا ما اثبتوا للمحدد للجہات من الاحکام
کالبساطة والکرویة وامتناع الحرکة الاینیة والخرق والالتیام وغیرہا مما سمعت فیما
سبق من الکلام وخرموا انما سولت لہم انفسہم من الخرافات والاوہام ولم یعلموا انہ لم
یدلیلہم وسلم من الانثلام فانما ینتقض فی السطح الاعلی من الفلک الاقصی لا فی غیرہ من
السطوح والاجرام بل کل ما یزعمون فی ہذا المقام رجم بالغیب وبالہ من اوہام
والعلم الحق عند اللہ العلام ولنختم الفن الثانی سائلین اللہ سبحانہ حسن الختام

الفن الثالث فی العنصریات وفیہ فصول

فصل فی البسائط العنصریة

وہی بالاستقراء اربعة لانہا فی الاستقراء لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ویبوسة ولا یوجد
عنصر لا یوجد فیہ واحدة من ہذہ الکیفیات الاربع او اثنتین منہا ولا یمکن اجتماع الکیفیات
الاربع او ثلث کیفیات منہا فی جسم واحد منہا لتضاد الحرارة البرودة وتضاد الرطوبة
الیبوسة فتعین ان یکون فی کل جسم بسیط عنصری واحدة من الکیفیتین الفعلیتین اعنی
الحرارة والبرودة وواحدة من الکیفیتین الانفعالیتین اعنی الرطوبة والیبوسة فالحار
الیابس ہی النار والحار الرطب ہو الہواء والبارد الرطب ہو الماء والبارد الیابس
ہی الارض اما ان النار حارة فلان النار التی عندنا مع انہا لیست نارا صرفة بل ہی
مخالطة بما یتکیف بالبرودة حرارتہا محسوسة جدا فما ظنک بالنار الصرفة واما انہا یابسة
فلانہا تفنی رطوبة ما یجاورہا فیجف ما یجاورہا الثوب المبلول مثلا ولان استحالة الحطب

اليابس مثلاً اليها اسرع من استحالة الحطب الرطب اليها ولو كانت رطبة لكان الامر
بالعكس اذ الاستحالة الى الموافق فى الكيفية اسهل من الاستحالة الى المخالف فيها ولا يتوهم
ان عسر استحالة الرطب اليها ليس لاجل الرطوبة بل لما فيه من برد المائية ولذا يستحيل الرطب
الحار كالهواء اليها سريعاً لانّ عسر استحالة الرطب اليها لو كان لاجل البرودة التى يخالفها
بها مع موافقته اياها فى الرطوبة لكان استحالة الحطب اليابس اليها ايضاً عسيرة لاجل اليبوسة
التى يخالفها بها على تقدير كونها رطبة مع ان الواقع خلافه واستدل الشيخ فى الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها يتكون منها اجزاء صلبة ارضية يقذفها
السحاب الصواعق واعترض عليه بانّه نفسه قال ايضاً ان الصاعقة متولد من الادخنة والابخرة
المتصعدة من الارض المحتبسة فى السحاب والكلام فى الصاعقة سياتى ان شاء الله تعالى
وبانّ انقلاب النار الى الاجزاء الصلبة الارضية لا يدل على كون النار يابسة لان الماء ايضاً
ينقلب الى الاجزاء الارضية مع كونه رطباً والجواب انه لابد فى الانقلاب من الاتفاق فى
كيفية والاجزاء الارضية التى تنقلب النار اليها باردة فلا توافقها فى الحرارة فلابد من ان
توافقها فى اليبوسة والا لم ينقلب النار اليها واما الماء فانما ينقلب الى الاجزاء الارضية لكونه
موافقاً لها فى الكيفية وهى البرودة ثم ان النار شفافة والشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ
فيه فالنار الصرفة التى هى كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تحجب عن ابصارنا ما ورائها
من الكواكب واما النار التى تلينا فليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك
الا لعدم نفوذ الشعاع البصرى فيه ولانها يقع منها ظل والشفاف لا ظل له الا ان تكون
قوية تحيل ما يخالطها من الادخنة والاجزاء الارضية الى النار وح تكون شفافة لا يقع لها ظل
ثم ان للنار طبيعة واحدة تقتضى الخفة المطلقة والميل الى جهة الفوق التى تنتهى اليها الحركة

قوله واذا خمدت الخ قال المحقق الطوسى فى شرح الاشارات يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بانها اذا خمدت اى انطفت عادت اجساماً صلبة متكاثفة بالصاعقة فانها نار انطفت وقيل ان الصاعقة نار تنطفى فتصير جسماً صلباً ارضياً وفيه نظر لان الشيخ قد قال فى بعض كتبه ان الصاعقة انما تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة عن الارض المحتبسة فى السحاب التى هى الدخان اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجل الحرارة فاختلطت بالاجزاء الهوائية القاصرة فى الصاعقة وارد على الشيخ ان الصاعقة ككل نار قد تكون حديدة تارة وذهبية تارة وحجارة اخرى فلو كانت نار تنطفى لما اختلفت هذه الاختلافات بل كانت من الادخنة والابخرة متشبهة بهذه الاجسام ١٢

المستقيمة الصاعدة ففيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير الا انها متحركة
بالعرض على الاستدارة بحركة الفلك والدليل على ذلك حركة ذوات الاذناب والنيازك
التي تتكون في الطبقة الاولى من الهواء المختلط مع كرة النار بالحركة اليومية واما ان الهواء
حار فلان الماء بالتسخين يصير هواء واما الهواء المجاور لابداننا فانما نحس برودته لامتزاجه
بالابخرة اختلطت به من الماء واما انه رطب فلانه سهل التشكل بشهادة الحس ثم انه شفاف
لانه لا يحجب ما وراءه عن الابصار وخفيف اضافي لان حيزه الطبيعي مقعر كرة النار فوق
كرة الماء وفيه مبدأ ميل الى جهة الفوق كما يشاهد في الزق المنفوخ المسكن في الماء تحته وله طبقات
اربع الاولى الهواء المختلط مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من الارض وتتكون فيها الكواكب
ذوات الاذناب وذوات الذوائب والنيازك والاعمدة فان الدخان جسم مركب من اجزاء ارضية واجزاء نارية تتصاعد
من الارض فاذا وصل الدخان الى هذه الطبقة فقد يستحيل الى النار فتشتعل فتصير نارا
وقد يتعلق النار تعلقا من غير اشتعال فما كان منه احد طرفيه اغلظ من الآخر يسمى كوكبا
ذا ذنب او ذا ذوابة وما تساوت اجزاؤه فان كان رقيقا يسمى نيازك وان كان عريضا
يسمى عمودا الثانية الهواء الغالب وهي التي تتكون فيها الشهب الثالثة الهواء البارد
بسبب ما يخالطها من الابخرة المائية الذي لا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من
وجه الارض وهي الطبقة الزمهريرية وهي التي تتكون فيها السحب والصواعق والرعد والبرق
على ما سيجيء ان شاء الله تعالى والرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه
اثر الشعاع المنعكس واما ان الماء بارد رطب فبشهادة الحس وهو ايضا شفاف لانه لا يحجب
ما وراءه عن الابصار محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا وقد كشف العناية الالهية ربع الارض
عنه ليكون مسكنا للحيوانات ومنبتا للنباتات وله طبقة واحدة وهو ثقيل اضافي

فانه تحت الهواء وفوق الارض واما ان الارض باردة فلانها كثيفة وما ذلك
الا لاجل البرودة فهي ابرد من الماء لانها اكثف منه وانكان الاحساس ببرودة
الماء اشد لفرط وصوله الى المسام ونفوذه في الاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس
المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس المذاب اشد فان اليد اذا امرت على النار
بسرعة سلمت وان امرت على النحاس المذاب احترقت وما يقال من ان كثافتها
يجوز ان تكون ليبوستها لا لكونها باردة ساقط لان اليبوسة لا توجب الكثافة
والا كانت النار ايضا كثيفة واما انها ثابتة فبشهادة الحس ثم انها ليست شفافة
فانها تحجب نور الشمس عن القمر حين حيلولتها بينهما ولذا يقع الخسوف ولها ثلث
طبقات الاولى الارض المخالطة لغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات
والحيوانات والثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز ولها طبيعة
واحدة بسيطة تقتضي السكون في الوسط والميل المستقيم الى جهة التحت فمركز حجمها
منطبق على مركز العالم ولذا تحول بين الشمس والقمر عند تقاطرهما الحقيقي وهي ساكنة
في الوسط والا فاما ان يتحرك دائما من الوسط الى الفوق او من الفوق الى الوسط
او على الوسط والاولان باطلان لان الحركة المستقيمة الدائمة صاعدة كانت
او هابطة مستحيلة ضرورة تناهي الابعاد والمسافات وتحقق محدد الجهات ويبطل
الاول خاصة ان الارض لو كانت متحركة من الوسط الى فوق لكانت المدرة ايضا
متحركة الى فوق لكون طبيعتها طبيعة الارض واللازم ظاهر البطلان ولا يمكن ان يقال
ان المدرة لا تهبط ولكن الارض تلحقها بسرعة حركتها الفوقية فيتخيل هبوطها من لحوق الارض بها لانه
لو كان كذلك كان لحوق الارض بحركتها الطبعية الصاعدة المدرة الكبيرة ابطأ

من لحوقها تلك الحركة المدرة الصغيرة اذ المدرة الكبيرة على هذا التقدير يكون اسرع حركة الى الفوق من المدرة الصغيرة لشدة الميل الطبعي فى الكبيرة بالقياس الى الميل فى الصغيرة مع ان الوقع خلاف ذلك فان لحوق المدرة الكبيرة بالارض اسرع من لحوق الصغيرة بها وايضا لو كانت الارض متحركة بالطبع الى فوق كانت المدرة الكبيرة اطوع لمن يرميها الى فوق من الصغيرة واسرع منها واللازم باطل وبطل الثاني خاصة ان الارض لو كانت متحركة من فوق الى الوسط حركة هابطة كان اسرع من المدرة البتة لانها اكبر منها واثقل فيجب ان لا تلحقها المدرة الصغيرة اذا سقطت من فوق واما الثالث فهو مما ذهب اليه قوم من قدماء اليونانيين واختاره من في زماننا من اهل الفرنج فهم يزعمون ان الارض تتحرك بالاستدارة حول المركز من المغرب الى المشرق وهي الحركة اليومية التي بسببها ترى الكواكب طالعة وغاربة فيظهر من جانب المشرق من الكواكب ما كان محجوبا عنا بحدبتها او يحتجب في جانب المغرب في حدبتها ما كان ظاهرا فيتخيل ان الكواكب متحركة من المشرق الى المغرب كما ان جالس السفينة يتخيل الشط متحركا الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك اليه السفينة وهذا الرأي ايضا باطل بوجوه الاول ان الارض ذات طبيعة هي مبدأ ميل مستقيم وقد تحقق فيما سبق ان ما فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير الثاني ان الحجر المرمي الى فوق كثيرا ما يقع هابطا على الموضع الذي رمي منه على خط مستقيم بلا زيغ وانحراف اصلا وذلك معلوم متيقن بشهادة المشاهدة ولو كانت الارض متحركة بالاستدارة لم يمكن ذلك لانه على هذا التقدير تتحرك الارض التي رمي منها الحجر المفروض عن محاذاة ما انتهى اليه الحجر المفروض بحركته الصاعدة من الهواء في زمان صعوده وسكونه ورجوعه هابطا فكيف يصادف الحجر المذكور عند انتهائه هابطا على الخط المستقيم الموضع الذي رمي منه ذلك الحجر الثالث

ابطال المذهب الثالث في حركة الارض

انه لوکانت الارض متحرکة علی الاستدارة من المغرب الی المشرق لزم ان یری المدرة المرمیة الی المغرب اسرع من المدرة المرمیة الی المشرق لبعد الاولی عن الموضع الذی قذفت منه بقدر ماقطعت من المسافة منه بحرکتها وبقدر مجاوزة ذلک الموضع عن محاذاة ماکان یحاذیه عند ما رمیت تلک المدرة بخلاف الثانیة فانها لاتبعد عن الموضع الذی قذفت منه الا بحرکتها التی ہی ابطأ من حرکة ذلک الموضع عن محاذاة ماکان یحاذیه عند ما رمیت ہذه المدرة بل یجب ان تقع ہذه المدرة فی جانب الغرب عن ذلک الموضع الذی رمیت منه لان حرکة ذلک الموضع الی جانب المشرق اسرع من حرکة ہذه المدرة الیه اجابوا عن ہذین الوجہین بانه یجوز ان یکون ما یتصل بالارض من الہواء یتبعها مع مایکون فیه من الحجر والمدرة فلا یتجاوز الموضع الذی رمی منه الحجر عن محاذاة ماانتہی الیه الحجر بحرکته الصاعدة من الہواء فیقع الحجر فی ہبوطه علی الخط المستقیم فی ذلک الموضع ولا یحس بمباعدة المدرتین المذکورتین عن الموضع الذی قذفتا عنه الا بقدر حرکتہما الذاتیة ورد بان تحریک الہواء بالمشایعة للحجر الکبیر یکون ابطأ من تحریکه للحجر الصغیر فیجب ان یختلف الحال فیما اذا فرض الحجر المرمی کبیرا وفیما اذا فرض صغیرا وفیما اذا فرضت المدرتان کبیرتین وفیما اذا فرضتا صغیرتین فاجیب بان التفاوت بین تحریک الصغیر والکبیر انما یکون فی الحرکة القسریة دون العرضیة فان الصغیر والکبیر فی التحریک بالحرکة العرضیة سیان والحق ان القول بتحرک الہواء بالعرض بحرکة الارض بناء فاسد علی فاسد وارتکاب ان الہواء تمسک الاحجار الکبیرة والاثقال العظیمة فیتحرک تلک الاحجار والاثقال بحرکة الہواء بالعرض بحرکة الارض یکذبه البداہة العقلیة الغیر المکذوبة وتنبو عنه الفطرة السلیمة النقیة الغیر المشوبة ونحن نقول لوکانت الارض متحرکة علی الاستدارة من المغرب الی المشرق فاما ان یکون ما یحیط بہا ثلثة ارباعہا من کلیة الماء

وربعها الرابع من الهواء متحركاً بالعرض بحركتها ولا يكون كذلك وعلى
الثاني يلزم ان يختلف اوضاع المواضع الارضية بالنسبة الى الاشياء
الثابتة فى الجو والسفن الراسية فى الماء والواقع خلاف ذلك وعلى الاول
يلزم ان لا يقع الحجر المرمى فى الهواء من فوق السفينة المرساة على كلية الماء
الراكد عند هبوطه على الخط المستقيم فى السفينة بل الى جانب الغرب
منها لان السفينة متحركة الى الشرق بحركة البحر تبعية حركة الارض والهواء
الذى يتحرك فيه الحجر صاعدا وهابطاً فوق كلية البحر ليس متحركا بالعرض
بحركة الارض لانه ليس متصلاً بالارض ولا ملاصقاً بها واتصاله بكلية
البحر المتحرك بالعرض بحركة الارض لا يوجب تحركه بالعرض والا لزم تحرك
جميع الاجسام بالعرض بحركة الارض وهو باطل وايضاً لا وجه لحركة البحر
والهواء المحيطين بالارض بحركتها لان الماء والهواء الملاقيين للمواضع
المعينة من الارض لا يلازمانها بل يفارقانها بحركتها والحاوى الذى لا يلازم
المحوى لا يلزم تحركه بالعرض بحركة المحوى وايضاً لو فرض سفينتان على كلية
البحر فى هواء راكد حركتا بقوتين محركتين متساويتين احدهما الى المغرب
والاخرى الى المشرق فعلى تقدير تحرك كلية الماء بالعرض بحركة الارض تكون
السفينة المتحركة الى جانب الشرق متحركة الى بحركتين احدهما عرضية تبعية حركة
البحر والاخرى ذاتية قسرية وتكون السفينة المتحركة الى جانب المغرب متحركة
الى بحركة ذاتية قسرية وتكون حركتها الى جانب الغرب معاوقة بحركة البحر
الى جانب المشرق على خلاف حركة السفينة المتحركة الى جانب الشرق فحا

لاتكون معادقة بحركة البحر فيلزم ان نرى حركة السفينة المتحركة الى جانب المغرب بطيئة في الغاية بالقياس الى حركة السفينة المتحركة الى جانب المشرق بل يجب ان لا يحس بحركة السفينة الغربية والواقع بخلاف ذلك ولا يجدي القول بتحرك الهواء المجاور للبحر بالعرض بحركته تبعية حركة الارض شيئاً بل على تقدير ارتكاب ذلك تتضاعف الشناعة لان الهواء المجاور للبحر لو كان متحركا بالعرض بحركة البحر والارض تكون حركة الهواء دافعة للسفينة الشرقية الى المشرق ومدافعة للسفينة الغربية عن المغرب فيكون الاولى اسرع في الانتقال من جهة حركتها الذاتية وحركة البحر وحركة الهواء المجاور له والثانية البطائية لمدافعة حركة البحر وحركة الهواء المجاور له عن سمت توجهها فينبغي ان لا يحس بحركة الثانية وكل ذلك باطل بالبداهة وكذلك اذا فرضنا طائرين يطيران بنحو واحد من الطيران في الجو فوق موضع من الربع المسكون او فوق البحر المحيط والهواء راكد احدهما يطير الى المشرق والآخر يطير الى المغرب فاما ان يكون الهواء الراكد الذي يطيران فيه فوق الارض او فوق البحر متحركاً بالعرض بحركة الارض اولا فعلى الاول يكون للطائر الذي يطير نحو المشرق متحركا الية بحركتين اعني حركة الطيران والحركة العرضية بتبعية حركة الارض ولا يكون حركة طيرانه معادقة بحركة الهواء ويكون الطائر الذي يطير نحو المغرب متحركاً الية بحركة واحدة هي طيرانه معوقة بحركة الهواء الذي يطير فيه الى المشرق بتبعية حركة الارض فيجب على هذا التقدير ان لا يحس بطيرانه بل يرى واقفاً في الهواء ويطلي الطيران جداً كما نشاهد عند طيران

طائرین یطیران فی الدلو البالیة القویة احدهما الی المشرق و الآخر الی المغرب
فیری الاول مسرعا فی الطیران و الثانی واقفا فی الجو او بطی الطیران جدا و علی
الثانی یکون حرکة الطائر المتوجه الی المشرق ابطأ من حرکة موضع الارض الذی
طار منه الی جهة المشرق فیجب ان یری ذلک الطائر فی حال طیرانه الی المشرق فی
جانب المغرب من ذلک الموضع والواقع خلاف ذلک ثم ان الحال یختلف فیما
اذا فرض الهواء راکدا و رمی الیه من موضع من الارض جسمان احدهما ثقیل
کحجر کبیر والآخر خفیف کریشة فهما یقعان بالطبع علی خط مستقیم فی ذلک الموضع
وفیما اذا فرض الهواء هابا من المشرق الی المغرب رمی الیه من موضع من الارض
جسمان احدهما ثقیل کحجر کبیر والآخر خفیف کریشة فیقع الجسم الثقیل ابطا علی خط مستقیم
فی ذلک الموضع ویقع الجسم الخفیف زائغا عن الاستقامة الی جانب الغرب عن ذلک
الموضع وکذلک یختلف الحال فیما اذا طار طائران فی هواء راکد لا یهب شرقا
ولا غربا ولا جنوبا ولا شمالا احدهما الی الشرق والآخر الی الغرب بنحو واحد
من الطیران فیری انهما متساویان فی الحرکة وفیما اذا طارا فی ریح عاصفة کذلک
فیکون طیران طائر یطیر الی جهة تهب الیها الریح اسرع بالقیاس الی طیران
طائر یطیر الی خلاف جهة مهبها وکذا یختلف الحال فیما اذا جرت سفینتان
فی ماء راکد فی هواء راکد احدهما الی الشرق والاخری الی الغرب بنحو واحد
من التحریک فیتساویان فی الحرکة وفیما اذا جرتا فی ماء جار احدهما الی جهة یجری
الیها الماء والاخری الی خلاف تلک الجهة فی هواء راکد بنحو واحد من
التحریک فتکون الاولی سریعة والاخری بطیئة وفیما اذا جرتا فی ماء راکد

في هواء عاصف احدهما الى جهة هبوبه والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو
واحد من التحريك فيرى السفينة الموافقة للهواء في جهة الحركة سريعة والسفينة
المخالفة له في جهة الحركة بطيئة وفيما اذا جرتا في ماء جار في هواء عاصف يهب
الى جهة جرى الماء احدهما الى جهة جرى الماء وهب الهواء والاخرى الى
خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فيكون الاولى سريعة في الغاية و
الاخرى بطيئة في الغاية وفيما اذا جرتا في ماء جار في ريح عاصفة تهب الى
خلاف جهة جرى الماء احدهما الى جهة جرى الماء والاخرى الى جهة هبوب
الريح بنحو واحد من التحريك فتتساويان ان تساوت الريح والماء في
الهبوب والجريان شدة وضعفا وتتفاوتان ان تفاوتا وما ذلك كله
الا لان هبوب الهواء وجرى الماء الى جهة يعاونان ما يتحرك الى تلك
الجهة ويعاوقان ما يتحرك الى خلافها سواء كان جرى الماء وهبوب الهواء
بالذات او بالعرض تبعية متحرك آخر وذلك مما لا ينكر فلو كانت الارض متحركة
الى المشرق وكان الهواء المجاور لها مشايعا لها اختلف حال الثقيل والخفيف
المرميين الى فوق في الهواء الراكد اعني الذي لا يحس بهبوبه اصلا في الوقوع
ووجب ان يقع الثقيل في جانب الغرب من الموضع الذي رمى منه والخفيف
في الموضع الذي رمى منه لان الجسم المحمول انما يتحرك بالعرض بحركة الجسم المحمول
فيه اذا كان الجسم المحمول فيه مثقلا للجسم المحمول والهواء لا يمكن ان يثقل الحجر
الثقيل ويمكن ان يثقل الريش ولذا ترى ان الهواء الراكد اذا تحرك بالعرض بحركة
جسم يجاوره وقد وضع في ذلك جسمان خفيف وثقيل فالخفيف يتبع الهواء في الحركة

والثقیل لا یتبعه بل یسقط ہا بطاء وما ذلک الا لان الهواء یقل الخفیف ولا یقل
الثقیل وما توهموا من انه لا تفاوت فی الحرکة العرضیة بین الصغیر والکبیر لا یجدیهم
نفعا اذ عدم التفاوت بین الصغیر والکبیر فی الحرکة العرضیة لو سلم فانما هو اذا
اقل المتحرک بالعرض الجسمین اعنی الکبیر والصغیر معا فیتحرک کل منهما بحرکته لکونهما
محمولین فیه واما اذا حمل المتحرک بالعرض الجسم الصغیر ولا یتمکن من اقلال الکبیر فالکبیر
لا یتحرک بحرکته فضلا عن ان لا یکون بینه وبین الصغیر تفاوت فی الحرکة وکلامنا هو
ان الهواء المجاور للارض لو فرض انه متحرک بالعرض بحرکتها المستدیرة الی المشرق
فالخفیف الموضوع فی الهواء یتحرک بحرکته لان الهواء یقله واما الثقیل الموضوع فیه
فلا یتحرک بحرکته لان الهواء لا یتمکن من اقلاله علی ان عدم التفاوت بین الصغیر والکبیر
فی الحرکة العرضیة ممنوع فانا اذا فرضنا جسمین فی الماء الجاری احدهما خفیف یطفو فی الماء
کثیرا بحیث یحوی الماء الا قلیلا سطحه الظاهر والآخر ثقیل بالقیاس الی الاول لکن لیس بحیث
یرسب فی قعر الماء فهما یجریان بالعرض بجریان الماء لکن لا یکونان متساویین فی الجریان بل
یجری الخفیف بقدر جریان الماء ویجری الثقیل اقل منه وهذا امر معلوم بالمشاهدة فکذا فیما نحن
فیه لو فرض حرکة الهواء المجاور للارض بالعرض بحرکتها فالخفیف الذی فی ذلک الهواء بعینه یتحرک
بقدر حرکة الهواء ویمکث علی محاذاة موضع الارض الذی رمی منه الی الهواء مع تحرک ذلک
الموضع من جهة ان الهواء الذی کان محاذیا لذلک الموضع عند الرمی یشایع ذلک
الموضع فی الحرکة والجسم الخفیف الذی فی ذلک الهواء بعینه یشایع ذلک الهواء الخاص
فی الحرکة واما الثقیل المرمی فی ذلک الهواء فلا یتحرک بقدر حرکة الهواء بل یستبدل هواء
آخر هو خلف ذلک الهواء کما ان الثقیل الراسب فی الماء الطافی علی قعره لا یجری بقدر جریان

الماء الذي القي فيه بل يستبدل بماء آخر يجري خلف ذلك الماء واذا كان الامر
كذلك فيجب ان يقع الخفيف في هبوطه في موضع الارض الذي رمي منه لا يقع
الثقيل في هبوطه في الموضع المرمي منه وذلك خلاف الواقع بل المشاهدة شاهدة
بان الثقيل لا يزيغ عن الاستقامة في الهبوط فيقع في موضع رمي منه بخلاف الخفيف
فانه يمكن ان يطيش ويزيغ عن الاستقامة في الهبوط ايضا فلا يخفى ان الهواء جسم رطب متخلخل و
لطيف لا يستمسك فلو فرض ان الهواء المجاور لموضع من الارض متحرك بالعرض بحركته
فلا يجب ان لا يزول محاذاته له ولا ان يتحرك بقدر حركة ذلك الموضع فكيف يبقى ان يكون
في ذلك الهواء الخاص محاذيا لذلك الموضع وبعضه لو صح ما زعموا وكان الهواء المجاور للارض
متحركا بالعرض بحركتها لا يكون حركته العرضية الى المشرق اضعف من هبوبه المعتاد في الجهات
قطعا بل يكون اشد واقوى منه لقدر سرعة تلك الحركة بالقياس الى هبوبه المعتاد فكيف يجب
هبوبه الى المغرب وكيف يتحرك الجسم الموضوع فيه الى المغرب بالعرض تبعية حركته الى المغرب
مع كونه معاوقا بتلك الحركة السريعة الشديدة القوية وكيف يتساوى طيران الطائرين
الى الغرب والشرق في الهواء الراكد الذي لا يحس هبوبه مع ان ما يطير الى الغرب معوق
بتلك الحركة الشديدة وما يطير الى الشرق معان على الطيران اليه بتلك الحركة الشديدة وكيف
يكون طيران طائر يطير الى الغرب في ريح عاصفة هابة الى الغرب اسرع من طيران طائر يطير
الى الشرق في تلك الريح مع ان ما يعين الطائر الى الشرق على حركته اقوى وما يعوقه اضعف
وما يعين الطائر الى الغرب على حركته اضعف وما يعوقه اقوى وكيف تتساوى السفينتان
المتحركتان بنحو واحد من التحريك الجاريتان على ماء راكد في هواء راكد احدهما تجري الى الشرق
والاخرى الى الغرب مع ان الاولى معانة على الحركة الشرقية بحركة البحر بل الهواء ايضا

بالعرض بحركة الارض والثانية معوقة عنها بالحركة البحر والهواء بحركة الارض لا يكون
اقل واضعف من حركة الماء الجاري البتة وكيف يكون السفينة الجارية في الماء الراكد
الى جهة هبوب الريح العاصف اذا كانت تلك الجهة غربية اسرع حركة من السفينة الجارية الى الشرق
وما يعين الشرقية على حركتها اعني حركة البحر والهواء المجاور له بحركة الارض اقوى مما يعوقها اعني
عصف الريح اضعف الغربية بالعكس وقس على ذلك سائر الصور التي ذكرناها وايضا من
المعلوم المشاهد المحسوس ان الهواء اذا تحرك شمالا او جنوبا او شرقا او غربا بالعرض بحركة جسم كما
اصاب احس بحركة الهواء واذا تحرك الى خلاف جهة حركة الهواء احس بمدافعة ومعاوقة
فما بال من يتحرك الى جهة الغرب لا يحس بمكافحة الهواء المتحرك بالعرض بحركة الارض
ولا بحركته ولا بمعاوقته ولا يفرق بين التوجه الى الغرب والحركة اليه وبين
التوجه الى الشرق والحركة اليه بشيء من ذلك فالحق ان القول بحركة الارض على
الاستدارة كان خرطا صبيلا يتضمن شناعات واباطيلا وانما طولنا الكلام في ابطاله
تطويلا وفصلنا القول فيه تفصيلا لان متفلسفة الزمان ضلوا البلة تضليلا وقد عول
السفهاء على جزافاتهم تعويلا وانهم لم يجدوا عليها دليلا اذ لم يستطيعوا الى
ابطالها سبيلا واذعنوا بانهم اتقنوا الحكمة تحصيلا وتكميلا مع انهم لا يفقهون الا قليلا
ثم ان كلا من هذه العناصر الاربع ينقلب بعضها الى بعض وللانقلاب اثنا عشرة
احتمالات ستة منها الانقلاب عنصر الى جاره الملاصق وهو انقلاب النار الى الهواء
وعكسه وانقلاب الهواء ماء وعكسه والماء ارضا وعكسه واربعة منها الانقلاب عنصر
الى آخر بواسطة واحدة وهو انقلاب النار الى الماء بواسطة الهواء وعكسه وانقلاب
الهواء ارضا بواسطة الماء وعكسه واثنان منها الانقلاب عنصر الى آخر بواسطتين

وهو انقلاب النار رضا وعكسه اما انقلاب النار هواء فلان النار المنفصلة عن شعلة
السراج لو بقيت نارا لرئيت ولاحرقت الخيمة والسقف فهي تنقلب هواء وكذا النار
الكائنة في كور الحدادين اذا خمدت تصير هواء واما عكسه كما في كور الحدادين اذا سدت
منافذ الهواء الجديد والح في النفخ في الكير والقول بانه يجوز ان يتسخن الهواء تسخنا شديدا
من غير حصول النار كان السموم تنضج الابدان وتحرقها مكابرة يكذبها المشاهدة واما
انقلاب الهواء ماء فكما يرى في الطاس المكبوب على الجمدة من قطرات الماء كلما
نحيتها حدثت قطرات اخر فتلك القطرات لا تصعد الطاس من داخله لان الماء
لا يصعد بطبعه ولانها لو كانت تصعد من داخله لكان الماء الحار اولى بالصعود فوق
الطاس والنفوذ في مسامه مع انه لا يرى القطرات فوق الطاس المكبوب على
الماء الحار ولا تظنن ان تلك القطرات كانت اجزاء مائية موجودة في الهواء
بالطاس فهي تسقط بازالة على الطاس الذي برد لزوال سخونتها التي كانت تعوقها
عن النزول بسبب برد الاناء الذي وليها فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على
الطاس لان وجود الاجزاء المائية في الهواء المطيف بالطاس لا سيما في الصيف
غير معقول فان حرارة الهواء تبخر وتصعد الاجزاء المائية فلا يبقى في الهواء المطيف بالطاس
جزء مائي ولو فرض بقاء شيء من الاجزاء المائية فيه ونزولها على الطاس لزم نفادها وتناقصها
مع انها لا تنفد ولا تتناقص فاذن تلك القطرات هي الهواء المطيف بالطاس قد انقلب
ماء فان قيل لو كان برودة الطاس توجب انقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى
جميع سطح الطاس بلا فرجة لان جميع سطحه بارد والهواء متصل بجميعه وذلك مما يكذبه المشاهدة
اذ لا يركب سطحه الا قطرات متفاصلة كحبات متفرقة قلنا لا يلزم من احاطة جزء من سطح الاناء

الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء من ذلك السطح ما يلاصقه من الهواء الى الماء
لجواز وجود مانع او فوات شرط ولعل الحق ان الندى يحدث في جميع السطح على السواء
ولكن يرق جدا وسطح الطاس ليس املس حقيقيا بل فيه مواضع منخفضة فيجمع فيها من الندى قطرات
متفرقة كانها حبابات نعم يتوجه على هذا الدليل انه يجوز ان تكون القطرات المرئية على سطح الطاس
اجزاء مائية تكثفت فثقلت فنزلت من الابخرة الارضية المطيفة بالطاس المتخلخلة
المجاورة للطاس دائما فتنزل عليه ما دام باردا ولا يلزم نفادها ولا تناقصها وقد يستدل
على انقلاب الهواء ماء بانه قد يكون في قلل الجبال صحو فيصعب الهواء ماصر عند جمد [illegible] يصير
ثلجا او مطرا وينزل والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما
ويشاهد سكان الجبال امثال ذلك كثيرا واعترض عليه بانه لو كان برد الهواء باصابة
الصر موجبا لانقلابه ماء فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من
يوم الصر فيلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل الهواء ويجاب عنه بان
الاسباب الطبيعية معدات لهذه الامور وليست عللا تامة لها فبرودة الهواء باصابة الصر
تكون معدة لانقلابه ماء وليست علة تامة له حتى يكون انقلابه ماء لازما لبرودته كيف
اتفقت فقد يفقد مع برودته شرط من شروط انقلابه ماء او قد يوجد معها مانع من الانقلاب
فلا يلزم استمرار الثلج والمطر في فصل الشتاء ولا في غيره واما العكس اعني انقلاب الماء هواء فكما
في الابخرة الصاعدة من المياه المسخنة فان الاجزاء المائية فيها قلبت هواء اسيابعد صعودها
وكما في الثياب المبلولة اذا اسخنت بحرارة الشمس او النار واما انقلاب الماء ارضا فكما
يشاهد في بعض المياه الجارية انها تنعقد بعد خروجها من منابعها احجارا صلبة و[illegible]
اصحاب الحيل الاكسيرة يعقدون المياه احجارا ولا يتوهم ان في المياه التي تحجرت

انقلابها احجارا اجزاء ارضية تنعقد حجرا بعدما ذهب عنها الماء بالتبخر او النضوب اذ لو كان كذلك كان ما ينعقد حجرا اقل قليل بالنسبة الى المياه لان الاجزاء الارضية في تلك المياه في غاية القلة بحيث لا يحس بها وليس الامر كذلك فان ما ينعقد حجرا يكون قريب الحجم من حجم الماء الذي يتحجر واما حكمه بجواز انقلاب الارض ماء فكما يجعل اصحاب الاكسير الاجسام الصلبة الحجرية مياها بتصييرها بالاحراق والسحق ملحا او نوشادرا ثم اذابتها وتصييرها مياها سائلة او بالقائها في المياه الحادة وتحليلها بها او ادامة الحيلة عليها حتى تصير مياها جارية وكما يشاهد ان الاجزاء الارضية الندية المحترقة يصير ملحا وتذوب بالماء فيصير ماء فهذه الانقلابات الست تكون بلا واسطة فاما الست الباقية فما كان منها بانقلاب عنصر الى عنصر مجاور له وانقلابه الى عنصر آخر مجاور له وهكذا فهو مما لا يرتاب في امكانه ووقوعه بما عرفت واما كان منها بطريق الطفرة كانقلاب النار ماء او ارضا من دون ان ينقلب اولا الى العنصر المتوسط فالظاهر من كلام القوم انه غير واقع لكن الشيخ ذكر انه يكون انواع من الحجارة من النار اذا طفئت وانه كثيرا ما يحدث من النار اجسام حديدية وحجرية عند انطفائها يقذفها السحاب الصاعق هذا واذ قد تحقق ان هذه العناصر الاربع ينقلب بعضها بعضا استبان ان العناصر تستحيل في كيفياتها فان الهواء قد يتبرد والماء يتسخن والارض ايضا يتسخن والنار ايضا تتبرد ولا تزول صورها النوعية عند زوال الكيفيات فلا مجال لانكار استحالتها في كيفياتها مع تحقق انقلاب بعضها بعضا فان الانقلاب يكون مسبوقا بالاستحالة فان مادة الماء انما تستعد لخلع الصورة المائية ولبس الصورة الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة فيتحقق الاستحالة قبل الانقلاب بل شهادة الحس بالاستحالة اظهر ووقوعها بالقياس الى وقوع الانقلاب

اكثر فلا يزينك شيطان الوهم فى كون النار برداً وسلاماً على سيدنا ابراهيم على نبينا
وعليه الصلوة والسلام بالامر الالهى ولا تتبع من ضل فظن ان النار لا يبقى ناراً بعد كونها
برداً على انه يحتمل ان يكون تلك النار قد انقلبت فصارت جنة ذات نهر ورياحين
بالامر الالهى ولا تعجبن من انقلاب قوم غضب الله عليهم احجاراً او قردة وخنازير وقد كشفت
فى زماننا هذا فى نواحى الجبل الشمالى اشباح حجرية كانت دفينة تحت الثرى على اشكال
اناسى من ذكور واناث وولدان وجوار وهياكل حيوانات صغار وكبار لا يرتاب من
يشاهدها فى انها كانت اناسى وحيوانات قد انقلبت الى احجار نعوذ من غضب الله
برحمته وبعفوه من نقمته ونسئله الاعتصام بتوفيقه وعصمته هذا وقد انكر جماعة من قدماء
اليونانيين كانكساغورس وغيره الاستحالة والانقلاب جميعاً وهم فرقتان فرقة وهم
اصحاب البروز والكمون زعمت ان العناصر الاربعة لا توجد على صرافتها بل مختلطة من تلك
الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغيرها
وانما يسمى بالغالب الظاهر منها فما يرى ماء ففيه اجزاء مائية بارزة يحس بها وببرودتها
وفيه اجزاء هوائية ونارية كامنة لا يحس بها ولا بحرارتها ثم اذا لاقته النار والهواء
برزت الاجزاء الكامنة الهوائية او النارية وغلبت الاجزاء المائية فاحس بها وبحرها
فظن ان الماء صار هواء او ان البارد صار حاراً وفرقة وهم اصحاب الخليط ظنت ان
ذلك ليس على سبيل بروز الكامن بل الماء ينفذ اجزاء هوائية او نارية فيه من خارج
فيسخن مثلاً فهذان المذهبان يشتركان فى ان الماء مثلاً لم ينقلب هواء ولم يستحل حاراً
بل الهواء هواء يخالطه والحار نار تخالطه ويفترقان فى ان احدهما يرى ان النار والهواء
كانا كامنين فى الماء فبرزا والآخر ان النار والهواء نفذا فيه من خارج والذى دعاهم

الی ارتکاب احد هذین القولین ان الکون اما ان یکون عن لا شیء وهو صریح البطلان
او عن شیء فان کان ذلک الشیء هو هذا الکائن بعینه فلا کون وان کان غیره فیلزم
ان یصیر شیء شیئا وهو باطل لان الشیء الاول ان کان باقیا فهو لم یصر شیئا وان انعدم
فقد صار لا شیئا محضا لا شیئا آخر وان الاستحالة فی الکیفیات انما تمکن لو کانت اعراضا یمکن
زوالها عن موضوعاتها مع انها جواهر علی ما یظنه بعضهم او اعراض لا یمکن ان یفارق
(ای محالها فان الموضوع یطلق فی عرفهم علی محل العرض)
موضوعاتها بل تبطل ذوات الموضوعات اذا فارقتها والجواب ان الکون عبارة عن
ان تخلع المادة صورة کانت فیها وتلبس صورة اخری فمعنی صیرورة الهواء ماء ان
المادة کانت متلبسة بالصورة الهوائیة ثم خلعتها وتلبست بالصورة المائیة فالهواء لم یصر
لا شیئا محضا اذا زالت صورته وبقیت مادته فلا یلزم محذور وانه قد ثبت فی العلم الاعلی
ان الکیفیات اعراض یمکن زوالها عن موضوعاتها واعلم ان الشیخ قد ابطل المذهب الاول
بان الناریة الکثیرة التی تنفصل عن خشبة الغضا وتبقی فی ظاهرها وباطنها لا یمکن ان
یکون موجودة بالفعل فی باطنها علی سبیل الکمون غیر محرقة ایاها بل لو لم یکن فی
الغضا الا الناریة الباقیة بعد التجمر لامتنع التصدیق بوجودها بالفعل فیه وجودا لا یبرز بالرض
والسحق ولا یدرک باللمس والنظر فکیف یمکن ان یصدق بوجود جمیع تلک الناریة التی انفصلت
عنها حال الاشتعال مع هذه الناریة الباقیة وکذا الناریة الفاشیة فی الزجاج الذائب
لو کان قبل ذلک فی الزجاج موجودا لکان مبصرا کما کان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف
لا یمنع البصر عن النفوذ فیه والاحساس بما فی باطنه واعترض علیه الامام بان حرارة الادویة
الحارة انما یکون لکثرة الاجزاء الناریة التی فیها مع انها غیر ظاهرة للحس عند السحق بالرض
فلم لا یجوز ان یکون هیهنا کذلک فان قیل لیس فیها اجزاء ناریة لکنها تسخن بدن الحی بالخاصیة

قلنا هذا قول بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهو خلاف ما قاله الاطباء وقد اجاب عنه
المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية في الادوية انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة بالكيفية
للمزاج ومثل ذلك لا يمكن على مذهب هؤلاء لانهم لا يقولون بالمزاج وابطل المذهب
الثاني اولا بان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية
من دون حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة بحشيشتين يابستين فان المحكوك منهما يحمي بل يحترق من
دون نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه رقيقا متخلخلا
كهواء الكير بالحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك
لان السخونة مستلزمة للتخلخل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وكالمخضخض وهو الجسم الرطب
كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا وثانيا بان الماءين المتشابهين اذا
سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل
على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع
لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك
وثالثا بان الاناء المصموم المفدم على تقدير هذا المذهب يجب ان يمنع عن تسخن ما فيه
تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل
محال وليس كذلك ورابعا بان القماقم الصياحة اذا القيت في النار وشد راسها شدا محكما
ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة
فينفر عنه الدواب فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج
الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الوجهان وان كانا متقاربين لكن ليس

مرجعهما واحدا كما قيل لان الثاني منهما يدل على الكون و الاستحالة معا والاول لا يدل
الا على الاستحالة فقط وخامسا بان الجمد يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بل تنزل
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة **فصل في المزاج** من البسائط اذا تصغرت
واجتمعت وتماست وتفاعلت بعضها في بعض بكيفياتها المتضادة وكسرت صورة
كل منها كيفية الآخر يحصل كيفية متوسطة توسطا ما بين الكيفيات المتضادة متشابهة في
اجزاء المركب وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وههنا مباحث **الاول** ان تفاعل
العناصر بعضها في بعض يحتمل احتمالات ست لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها
الفاعل و منفعل فذهب البعض الى ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة قالوا لان المادة
لا يمكن ان تكون فاعلة لان شانها القبول و الانفعال لا الفعل و التاثير والصورة لا يمكن
ان تكون منفعلة اذ ليس من شانها القبول فلم يبق الا ان تكون المادة او الكيفية منفعلة
والصورة او الكيفية فاعلة لكن الصورة ليست فاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء
البارد وانكسرت الحرارة والبرودة حصل هناك كيفية متوسطة بينهما مع انه ليس هناك الا صورة
واحدة مائية والكيفية ليست منفعلة لان انفعال الكيفيتين المتضادتين وانكسارهما اما ان
يكون معا او على التعاقب وعلى الاول يلزم وجود الكيفيتين الكاسرتين على صرافتهما
عند انكسارهما واللازم صريح البطلان اما الملازمة فلان تحقق الانكسار بلا وجود الكاسر
محال والكاسر هو الكيفية الصرفة الغير المنكسرة وعلى الثاني يكون انكسار احدى الكيفيتين
مقدما على انكسار الكيفية الاخرى فعند انكسار الاخرى تكون الكيفية المنكسرة المغلوبة
الاولى كاسرة غالبة وهو ايضا باطل فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة
واعترض عليه بوجوه الاول انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة بتوسط الكيفية

والماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فصورته انما تفعل التسخين في الماء البارد بواسطة الحرارة
العرضية فلا نسلم ان صورته ليست فاعلة غاية الامر انها ليست فاعلة الا بواسطة الحرارة
العرضية الثاني ان انفعال مادة احد العناصر عن كيفية الآخر ليس الا بتكيفها بكيفية من
جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فتفعل
كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الكيفية الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا
حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها
مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد
انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى وذهب البعض الى ان الفاعل هو الصورة وان
المنفعل هو المادة والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه
عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فلا يلزم كون الكاسر منكسرا ولا كون المنكسر كاسرا ولا كون
المعدوم مؤثرا واورد عليه بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا حالتها
في كيفياتها فاعداد الكيفية الاولى لمادة الاخرى اما ان يكون حال اعداد الاخرى لمادة
الاولى فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى الى غيرها فلا يكون
الاخرى باقية حين اعداد الاولى لمادتها في مادتها يكون اعداد الاخرى لمادة
الاولى باحالة مادة الاولى الى غيرها فلا يكون الاولى باقية حين اعداد الاخرى لمادتها
في مادتها فيكون الكيفيتان حين الاعداد معدومتين فكيف تكونان معدتين واما ان يكون
اعداد الاولى لمادة الاخرى قبل اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد الاولى
لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى فتصير الاخرى معدومة فكيف تكون معدة

للمادة الاولى بعد انعدامها واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاخرى بعد
اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون الاولى قد انعدمت حين اعداد الاخرى
لمادتها فكيف تكون بعد ذلك معدة لمادة الاخرى فلا محيص عن الاشكال وذهب
البعض الى انه لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها
متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية اخرى متوسطة
بينها فائضة من المبدأ الفياض على تلك العناصر واورد عليه بان تلك الاجزاء المتصغرة
التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في
الكل وذهب البعض الى انه يجوز ان تكون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة
من جهتين فتكون غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة واورد عليه
اولا بان كون الصورة فاعلة يتوقف على كون كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على
كون الصورة فاعلة لزم الدور وثانيا بان انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدامها وحدوث
كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة ولو من جهتين
وذهب البعض الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية
لا نفسها فالحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة
لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا
امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وانكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة
البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة
فانه يكسر سورة حرارته فالانكساران معا ولا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسارين
فان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة والكاسر لسورة البرودة نفس الحرارة

كان انكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان الكيفيات باقية في الممتزج
بعد حصول المزاج ولا يستحيل ان يصير المنكسر كاسرًا اذ قد بينا ان الكيفية المنكسرة
قد تكسر سورة ضدها واعترض عليه بان معنى انكسار سورة الكيفية بشئ ان يستحيل ذلك
الشئ من كيفية اقوى الى كيفية اضعف بان تنعدم الكيفية القوية وتحدث كيفية
الضعيفة فالانكسار ان كانا معًا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر وبعده وستبين ايضا في تلك
الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدمًا على الآخر لزم ان
يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب
يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما
على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة في الماء ويحدث
فيه برودة اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك
البرودة الشديدة التي كانت قد انعدمت عن الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب
يقتضي عودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية المائية مقتضية لذلك والا لما انعدمت
بعد وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول ح يلزم الدور
البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا
بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة
هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من
المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة هكذا
وقع القيل والقال ودار الجواب والسؤال ولعل التحقيق في هذا المقام ان الصور النوعية

للبسائط تقتضی کیفیات فی اجسامها بذواتها کالطبیعة الناریة تقتضی الحرارة والیبوسة
فی النار بذاتها والطبیعة الهوائیة تقتضی الحرارة والرطوبة فی الهواء بذاتها والطبیعة
المائیة تقتضی البرودة والرطوبة فی الماء بذاتها والطبیعة الارضیة تقتضی البرودة و
الیبوسة فی الارض بذاتها وکما ان تلک الطبائع تقتضی تلک الکیفیات بذواتها فی
اجسامها کذلک تقتضی تلک الطبائع حدوث تلک الکیفیات فی اجسام تجاور اجسامها وتماسها
وتمازجها بوساطة کیفیاتها الذاتیة او بواسطة کیفیاتها العرضیة فالطبیعة الناریة
تقتضی حدوث حرارة فی جسم یماس النار او یمازجها او یجاورها بواسطة حرارتها
الذاتیة وطبیعة الماء تقتضی حدوث برودة فیما یماسه او یمازجه او یجاوره بواسطة
برودته الذاتیة وطبیعته تقتضی حدوث حرارة فیما یماسه او یمازجه او یجاوره ان کان
فی الماء حرارة غریبة[له] بواسطة حرارته العرضیة ولا تقتضی طبیعة جسم حدوث کیفیة
فی جسم آخر یماسه او یمازجه او یجاوره اذا لم یکن فیه کیفیة مخالفة لذلک الجسم مثلا
اذا کان فی النار کیفیة متوسطة ومازجها او جاورها جسم فیه مثل تلک الکیفیة المتوسطة
لم تحدث طبیعة النار فی الجسم المجاور کیفیة اصلا وکذا اذا امتزج ماء گرا بارد اگا بارد بمثله
لم تحدث طبیعة الماء فیه برودة فتخالف کیفیتی الممتزجین او المتماسین شرط فی
تفاعلهما وتاثیر طبیعة احدهما فی الآخر وتاثر احدهما من طبیعة الآخر سواء کانت الکیفیتان
متضادتین کان یکون فی احدهما حرارة وفی الآخر برودة وفی احدهما یبوسة
وفی الآخر رطوبة او متخالفتین نحواً آخر من التخالف کان یکون فی احدهما
حرارة او برودة شدیدة وفی الآخر حرارة او برودة ضعیفة کما فی مزج الماء الشدید
السخونة او الشدید البرد بالماء الفاتر او القلیل البرد فاذا امتزج جسمان مختلفا

له الحرارة الغریبة ما لا یقتضیها الطبع بل کانت بواسطة امر خارج ۱۲ منه فانهما قد یتخالفان فی کیفیة واحدة بالشدة والضعف ۱۲

الكيفية سواء كانت كيفيتاهما ذاتيتين او عرضيتين او كيفية احدهما ذاتية وكيفية الآخر
عرضية وسواء كانت كيفيتاهما متضادتين او متخالفتين نحوا من التخالف فعلت
طبيعة كل منهما بواسطة كيفيته في الآخر فعلا وكسرت باعداد كيفية العرض المنكسرة بعد
الامتزاج كيفية الآخر وتكون كيفيتاهما في آن المصادفة والامتزاج على صرافتهما
حسبما كانتا قبل المصادفة والامتزاج وتكون تانك الكيفيتان الصرفتان بغير
المنكسرتين اللتين لفعل الطبيعتين معدتين لهما في فعلهما فيستعد كل من الجسمين بعد
امتزاجهما لان تخلع كيفيته الصرفة وتكتسب بكيفية مناسبة للكيفية التي كانت في مازجه
واعدت طبيعة ذلك الممازج للتاثير في هذا الجسم فليتحرك كل من الجسمين من كيفيته
الصرفة الى الكيفية المتوسطة فتزول عنهما كيفيتاهما الصرفتان وتحصل فيهما كيفية مناسبة
للكيفية المعدة المذكورة ولا يزالان يتحركان في الكيفية الى ان يتشابه الكيفية فيهما
فتلك الكيفية المتشابهة هي المزاج فالمنفعل هو كل من البسائط التي تتصغر وتمتزج
والفاعل طبيعة كل منها تزيل عن الآخر كيفيته وتحدث فيه كيفية مناسبة لكيفيتها
باعداد كيفيتها التي لا تنعدم حال الامتزاج وانما تنعدم بعده وكيفية كل منها
قبل انكسارها وانعدامها في آن امتزاجها معدة فلا يجب بقاؤها بعد تحرك
كل من تلك البسائط واستحالته في الكيفية ولا حين حصول الكيفية المتوسطة
فانكسار كل من كيفيات تلك البسائط الممتزجة معا لانه بعد امتزاجها يتحرك
كل من تلك البسائط واستحالت في الكيفية وفي آن الامتزاج لا انكسار
لواحد من تلك الكيفيات ولا يلزم ان يكون المعدوم موثرا لان الكيفية التي
انكسرت وانعدمت بعد الامتزاج ليست موثرة بل معدة فلا يرد الاشكال

بل المؤثر طبيعة البسائط ١٢

قوله سواء كانت كيفيتاهما ذاتيتين كالنار والماء او عرضيتين كالماء الحار والارض ... ذاتية وعرضية كالنار والماء ...

قوله متخالفتين ١٢ كالنار والهواء ...

بل معدة والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد ١٢ منه قوله فلا يرد لان اصل ذلك المذهب اعتبروا الكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها ١٢ ١٢

على المذهب الثاني أو يقال ان فاعل كل كيفية هو المبدأ الفياض واجتماع
العناصر على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد لزوال تلك الكيفيات الصرفة
فيستعد الممتزج المركب من تلك العناصر لان تفيض عليه من المبدأ الفياض كيفية
متوسطة متشابهة ولا يرد عليه ان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها
تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل في
ذلك لان تفاوت تلك الاجزاء في الاستعداد حين بدو امتزاجها مسلم لكن
الكيفية المتوسطة لا تفيض عليها في بدو امتزاجها بل بعد الامتزاج تتدرج تلك
الاجزاء في الكيفيات وتتحرك في الاستعدادات فلا تزال تتدرج في الاستعدادات
حتى يتم نصاب الاستعداد فحين يكمل استعدادها فاضت عليها الكيفية المتوسطة
فحين تمام استعدادها لا يكون بين تلك الاجزاء في ذلك الاستعداد تفاوت
ويعتبر بحال الترياق وغيره من المعاجين فان الكيفية الترياقية لا تفيض على اجزاء
الترياق بمجرد اجتماعها وامتزاجها بل اذا استمر امتزاجها مدة وتدرجت في الاستعدادات
زمانا وكمل استعدادها فاضت عليها الكيفية الترياقية المتشابهة في الكل أو يقال بناء
على اصول الاشاعرة ان العادة الالهية جرت بان تفيض على العناصر المجتمعة
الممتزجة اذا استدام امتزاجها زمانا كيفية متوسطة من دون ان يكون هناك تفاعل
بينها وكسر وانكسار فيما بين كيفياتها وهذا وان كان هو الحق الحقيق بالقبول لكن لا يلائم
ما اختلقه الفلاسفة من الاصول ويقال ان الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة وان كان لها مراتب بحسب الشدة والضعف لكن لكل منها واحدة
بحسب الهيئة العامة فالجزء الناري اذا امتزج بالجزء المائي مثلا فالجزء الناري وان خلع

مرتبة من الحرارة بعد الامتزاج لكن لا تخلع الحرارة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقا
فالم تفض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء وكذا الجزء المائي وان خلع مرتبة من
البرودة بعد الامتزاج لكن لا تخلع البرودة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقا مالم تفض
الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء فالجزء الناري يتدرج من المرتبة الشديدة
من الحرارة بسبب برودة الجزء المائي الممتزج به ايا ها الى المرتبة الضعيفة من الحرارة
شيئا فشيئا والجزء المائي يتدرج من المرتبة الشديدة من البرودة بسبب حرارة
الجزء الناري الممتزج به ايا ها الى المرتبة الضعيفة من البرودة شيئا فشيئا فالحرارة كاسرة
ومنكسرة معا والبرودة كاسرة ومنكسرة معا فمعنى انكسارهما انحطاطهما عن المرتبة الشديدة
وانحطاط الحرارة عنها انما هو لامتزاج الجزء الناري بما فيه برودة فانحطاط الحرارة
عنها انما هو بالبرودة وانحطاط البرودة عن المرتبة الشديدة انما هو لامتزاجها بما فيه
حرارة فانحطاطها عنها انما هو بالبرودة فالحرارة كاسرة للبرودة لان البرودة تنحط بها
ومنكسرة بالبرودة لانها تنحط بها ولا يلزم الدور ولا ضير في كون كيفية هو العمدة بالعرض غالبة ومغلوبة كما صح
من ان كيفية كل واحد من العناصر على صرافتها من دون انكسار موجودة في آن
الامتزاج وكل من تلك الكيفيات الصرفة الغير المنكسرة الموجودة في آن الامتزاج
معدة لان يحرك كل من الاجسام الممازجة للجسم الذي فيه تلك الكيفية
الصرفة الى ما هو اضعف منها فكل منها كاسرة حال الامتزاج منكسرة بعده ومعنى
انكسارها بعد الامتزاج انعدامها وحدوث كيفيات اضعف منها وفقه الامر ان انكسار
كيفية جسم انما يكون بحركة ذلك الجسم من مرتبة شديدة من جنس تلك الكيفية الى مرتبة
ضعيفة منه والحركة لا تقع في آن فلا يمكن انكسار كيفيات البسائط في آن امتزاجها

ربع قوله الى دفع ما...
من نقص... المرتبة... الحرارة
قوله فالم... انحطاط
... البرودة بسبب... البرودة
لانحطاطهما البرودة... الدور
قوله ولا يلزم الدور...
لاختلاف جهتي الكاسرية والانكسارية
قوله ولا ضير
الحرارة انما تنكسر باعتبار
... باعتبار

ثم اذا تحرك تلك البسائط بعد امتزاجها في الكيفيات ففي كل آن يفرض في
زمان حركتها يكون في كل منها كيفية تكون كاسرة للكيفية التي هي في الآخر في
ذلك الآن فتنكسر كيفية كل منها اي تنحط عن تلك المرتبة التي كانت في
ذلك الآن الى مرتبة اضعف منها بعد ذلك الآن فكل مرتبة من مراتب
الكيفيات التي تكون في تلك البسائط في الآنات المفروضة في زمان حركتها
معدة للمرتبة التي تكون بعده ولا تجتمع معها الى ان تنتهي الحركة الى الكيفية المتوسطة
المتشابهة في الكل فاذا تشابهت الكيفية في الكل انقطع الفعل والانفعال والكسر
والانكسار لان الفعل والانفعال من الاجسام انما يتصور اذا تخالفت كيفياتها
على ما مر فان اراد صاحب المذهب الرابع هذا المعنى الذي صورناه فلا باس عليه
وان اراد ان الكيفية الصرفة الواحدة الشخصية تكون كاسرة ومنكسرة فقد احال فان
انكسار الكيفية انعدامها فكيف يكون كيفية واحدة شخصية موجودة ومعدومة معا في
حالة واحدة واما قول من قال ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورتها
لا نفسها فاني لم احصله بعد لانه ان اراد بسورة الكيفية التي تحكم بانكسارها مرتبة خاصة
معينة من شدة الكيفية ونفس الكيفية مطلقها في ضمن مرتبة من مراتبها كما يدل عليه
كلامه حيث نفى وجود سورة الحرارة في الماء الفاتر وسورة البرودة في الماء القليل البرد
فلا شك في ان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تنكسر حرارة الماء الفاتر
ايضا ولا تبقى فيه حرارته التي كانت قبل فليت شعري اي شيء انكسر هناك نفس الحرارة
ام سورتها ولا يمكنه ان يقول انكسرت سورة الحرارة اذ ليس هناك سورة الحرارة بالمعنى
الذي ذكره وان قال انه قد انكسر هناك نفس الحرارة فقد بطل قوله ان المنفعل المنكسر

---

٥١ قوله صاحب المذهب الرابع القائل ان الكيفية الواحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة بجهتين فتكون غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ١٢

٥٢ قوله فلا باس عليه لان الكيفية الواحدة بالعموم تكون غالبة ومغلوبة باختلاف الاحوال والاوقات ١٢

٥٣ قوله احال اي اتى بالمحال

٥٤ قوله الفاعل الكاسر [illegible]

٥٥ قوله [illegible] سورة الحرارة [illegible] المراد [illegible] ١٢

سورة الحرارة لا نفسها وایضا اذا امتزج الماء الفاتر بالماء الشدید الحرارة فلا شک
فی انه تزول بالامتزاج شدة الماء الشدید الحرارة ویزداد به حرارة الماء الفاتر مما
کان قبل فالفاعل فی زیادة حرارة الماء الفاتر الکاسر للکیفیة السابقة اما ان یکون سورة
حرارة الماء الشدید الحر فیلزم ان یکون الفاعل الکاسر سورة الکیفیة لا نفس الکیفیة علی خلاف
ما زعم او یکون هو نفس کیفیة الحرارة وهو غیر معقول لان نفس کیفیة الحرارة ای مهیتها
موجودة فی الماء الفاتر ایضا والفعل والانفعال بین الشیء ونفسه غیر معقول وقد سبق انه
لا بد فی الفعل والانفعال من التخالف وان اراد بسورة الکیفیة ایة مرتبة کانت من مراتبها
سواء کانت شدیدة او ضعیفة ای مرتبة من مراتب الکیفیات الاربع مخالفة للکیفیة المتوسطة
المتشابهة وبنفس الکیفیة نفس مهیتها المطلقة المتحققة فی جمیع المراتب فیکون فی الماء الفاتر
ایضا سورة الحرارة وفی الماء القلیل البرد ایضا سورة البرودة فیکون الفاعل الکاسر فی
صورة مزج الماء الشدید البرد بالماء الفاتر سورة حرارة الماء الفاتر لا نفس الکیفیة وفی
صورة مزج الماء الشدید السخونة بالماء القلیل البرد سورة برودة الماء القلیل البرد
لا نفس الکیفیتین کما زعمه فلا معنی لاستشهاده بهاتین الصورتین علی ان الکاسر
الفاعل هو نفس الکیفیة لا سورتها علی انه لا ارتیاب فی ان الجسم الشدید السخونة کالنار
اذا امتزج بالماء الشدید البرودة تنکسر شدة سخونته وانکسارها دون انکسارها اذا
امتزج بالماء القلیل البرد مع ان الکاسر سورة السخونة عنده نفس البرودة ولا تفاوت
فی نفس البرودة بین الماء الشدید البرودة وبین الماء القلیل البرد فیلزم ان لا یکون بین
الانکسارین تفاوت مع انه خلاف البدیهة فتبین ان التفاوت بین الانکسارین انما هو
لان الکاسر فی الصورتین متفاوت فلا محید عن القول بکون سورة الکیفیة کاسرة

حاشیة:
قوله من الحرارة ومن البرودة الکیفیة ... ای مرتبة کانت من مراتبها
ای مرتبة کانت من مراتبها نفس الکیفیة ... الماء الفاتر والماء القلیل البرد
الماء الفاتر الحرارة والبرودة ١٢
قوله لا یکون الفاعل المؤثر ... ای سورة الکیفیة
لان السورة ... المطلقة ونفس الکیفیة
قوله ... الفاعل ... المطلقة ... الفاعل
... القاسر ...
ای ... المزاج ...
قوله ... علی ذلک المراد ... مصداق الکیفیة المطلقة وسورتها ١٢

ان كان مراده بنفس الكيفية التي حكم بكونها فاعلة كاسرة نفس مهيتها المطلقة المتحققة
في جميع مراتب الشدة والضعف وبسورة الكيفية مرتبة من مراتبها شديدة كانت او
ضعيفة فلا يخفى ان كونها كاسرة لسورة الكيفية المخالفة لها انما يكون بتحققها في ضمن
مرتبة خاصة من مراتب الشدة والضعف وتلك المرتبة هي سورتها على هذا الشق
فيكون سورة الكيفية كاسرة فاعلة على خلاف ما زعم وان كان مراده بنفس الكيفية
التي حكم بانها الفاعلة الكاسرة المرتبة الضعيفة منها وبسورة الكيفية التي حكم بانها المنكسرة
المنفعلة المرتبة الشديدة منها فلا يخفى ان الكسر تدريجي يحصل شيئا فشيئا ففي كل آن
من زمان الكسر وكل جزء من ذلك الزمان يكون الكيفية الحادثة فيه ضعيفة بالقياس
الى الكيفية التي كانت قبلها وكاسرة فاعلة لها لانها اعني انكسارها على زعم هذا
القائل وهكذا الى ان يحصل الكيفية المزاجية المتوسطة المتشابهة فيكون الكيفية المزاجية
كاسرة فاعلة لانكسار الكيفية التي قبلها اذ ليس هناك كيفية اخرى يستند اليها الكسر
الكيفية التي هي قبل الكيفية المزاجية فيلزم تقدم حدوث الكيفيات الضعيفة اللاحقة
على زوال الكيفيات الشديدة السابقة وتقدم حدوث الكيفية المزاجية على
زوال ما قبلها مع ان الامر بالعكس وبالجملة فلعل لكلامه معنى لست احصله فتحقق ان
العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وحصل التماس التام بينها حصل بينها تفاعل
تام وفعلت صورة كل منها في عنصر آخر بكيفيته المضادة لكيفية الآخر فحصلت كيفية
متوسطة بين الكيفيات الاربع متشابهة في جميع الاجزاء حتى يكون في الجزء الناري مثلا
كيفية مثلها في الجزء المائي والجزء الهوائي والجزء الارضي بحيث يستبرد كل جزء منها
بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس

٥١ قوله الا بتحققها اذ لا تكون موجودة الا بوجود تحققها وتحقق المطلق انما يكون في ضمن فرد من افراده فلا يكون تحققها الا في ضمن مرتبة خاصة هي فرد من افراد الكيفية المطلقة ١٢

٥٢ قوله وتلك المرتبة هي سورتها لان السورة قد تطلق اعم من ان تكون شديدة او ضعيفة ١٢

٥٣ قوله فيكون سورة الكيفية كاسرة لا نفس الكيفية مرتبة خاصة من مراتب الكيفية اذ المرتبة الخاصة منها تصدق وكل مرتبة خاصة ونفس الكيفية عليها بنفس الكيفية ١٢ اي الكاسرة الفاعلة المرتبة الضعيفة

٥٤ قوله ولان اي لان علة الكاسرة على هذا التقدير ١٢

ويستبين بالقياس الى الرطب فتلك الكيفية هي المزاج وانما شرط التماس التام بينهما
في حصول الكيفية المزاجية لان التفاعل التام بين تلك الاجسام انما يكون بتجاورها
فكلما كان التجاور اتم كان التفاعل ابلغ والتماس غاية التجاور فكلما كان التماس بينها
اتم كان التفاعل بينها ابلغ والتماس التام بينها انما يكون اذا تصغرت جدا اذ التماس
بين الاجسام انما يكون بالسطوح لان تلاقيها انما يكون باطرافها ونهاياتها وهي السطوح
فكلما كانت السطوح اكثر كان التفاعل المعلل بتلاقيها اكثر ومتى كانت اقل كان اقل وكثرة
السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة اجزاء العناصر انما تكون بتصغرها فكلما كان تصغرها اكثر
كان التفاعل بينها ابلغ وهذا ظاهر اما ان التفاعل التام بينها انما يكون بتجاورها فلما
ذكره الشيخ من ان التجاور لو لم يكن شرطا في هذا التفاعل فاما ان يعتبر فيه نسبة اخرى
وضعية او لا يعتبر فيه شيء من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل كيف اتفق والثاني باطل
والا كان الماء يسخن بسبب نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه وهو ضروري البطلان
فتعين الاول وهو ان يعتبر في ذلك التفاعل نسبة وضعية تقتضي نوعا من المحاذاة
والقرب فح اما ان تسخن المتوسط بينهما او لا تسخن وعلى الثاني لا تسخن المنفعل الابعد ايضا
بالطريق الاولى وعلى الاول تكون المتسخن المتوسط القريب مؤثرا في المنفعل البعيد بالمجاورة
وهو المطلوب واعترض عليه الامام بان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة
منها فانها لا تسخن الافلاك ولا الطبقة الزمهريرية من الهواء وتضيء الارض ولا تضيء الاجسام
المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة وكذلك المرئي يؤثر في العين ولا يؤثر فيما بينهما
فان قيل ان المتوقف على التماس هو التفاعل من الجانبين ولا تفاعل في الصور المذكورة
فلا نقض بها قلنا لما جاز تأثير احد جسمين في الاخر من غير ملاقاة جاز تأثير الاخر فيه ايضا

من غير ملاقاة وحجتكم ان صحت كانت مانعة من تاثير احدهما في الآخر ايضا ثم قال والحق
في هذا الموضع ان يقال الكلام انما هو في اجزاء الممتزج وهي لا محالة يكون متلاقية ونحن
لا نمنع ان ينفعل عنصر من عنصر آخر من غير ملاقاة هذا كلامه والحاصل ان المزاج انما يحصل بالتماس
التام المستلزم للتفاعل البالغ الى توسط الكيفية ولو وقع تفاعل بلا تماس تام لا يحصل الكيفية
المتوسطة المزاجية ولو امكن التاثير والتاثر بل على تقدير تصغر العناصر وتماسها ايضا لو بقيت
كيفياتها على صرافتها وان كان الحس لا يميز بينها بل يحس بكيفية كانها واحدة لا يحصل
المجاورة لا يحصل المزاج بل يسمى ذلك بالامتزاج ولعلك قد دريت بما تلونا
عليك من التفصيل ان الفاعل في هذا التفاعل الماخوذ في تعريف المزاج هي
صور البسائط وكيفياتها معدات وان اسند التفاعل الى الكيفيات لكونها
معدات لم يبعد فما قال الشيخ في كليات القانون من ان المزاج كيفية
تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس
كل واحد منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها
كيفية متشابهة في جميعها يلتبس عليه باس والضمير في قوله تفاعلت راجع الى قوله
عناصر متصغرة الاجزاء لا الى الكيفيات حتى يظن انه جعل الكيفيات فاعلة بوساطة
القوى اعني الصور النوعية والواقع عكس ذلك بل معنى كلامه ان العناصر المتصغرة
الاجزاء المتماسة غاية التماس اذا تفاعلت بصورها النوعية بعضها في بعض حدث
عن جملتها كيفية متشابهة في جميعها وانما اسند التفاعل في صدر كلامه الى الكيفيات
المتضادة لانها وسائط لفعل الصور النوعية ومعدات لها والله اعلم بمراد عباده وقد
افضى بنا الكلام الى الاسباب لما عرض لارباب الالباب في هذا الباب من الاضطراب

والله الموفق للصواب المبحث الثاني المركبات تتولد من هذه البسائط الاربعة فهي
من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات
تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث
انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون المركبات
متولدة منها وجهان الاول ان المركبات اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها اجزاء
ارضية ومائية فذلك يدل على ان الاجزاء الارضية والمائية كانتا موجودتين فيه
ففرقتها الحرارة التي من شانها تفريق المختلفات واما وجود الاجزاء الهوائية فيها فلانها
لو لم يكن فيها اجزاء هوائية كانت المركبات في غاية الاندماج والرصانة ولكانت احجام
الاجزاء الارضية والمائية التي تحللت اليها المركبات مساوية لاحجام المركبات و
اما وجود الاجزاء النارية فيها فلان اجتماع الاجزاء الارضية والمائية والهوائية
في المركبات يحتاج الى جامع مفيد لتفتيح وطبخ موجب لحصول مزاج يستتبع صورة
نوعية مانعة من التفرق وذلك الجامع هي الحرارة النارية الغالبة وهذا الوجه
اقناعي لا يفيد اليقين اما اولا فلان شان الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات
لا جمع المختلفات التي هي الماء والارض والهواء نعم اذا اشتدت الحرارة [illegible]
الرطوبات بقيت المختلفات مجتمعة لليبوسة الموجبة لعسر الانفكاك والحق ان المزاج
لا يكون الا بحرارة منضجة او طابخة وكون شان الحرارة تفريق المختلفات وجمع
المتماثلات انما هو اذا كانت الحرارة غالبة على سائر الكيفيات ولكنها ح لا يكون منضجة و
طابخة واما ثانيا فلان الحرارة القائمة بالجزء الناري انما تؤثر في الجزء الارضي والمائي
اذا حصل الاجتماع بينها ويدوم ريثما يحصل التاثير والتاثر فلا بد لها من جامع آخر

غیر الحرارة النارية حتى يفيد بها النار طبخا و نضجا و يحدث الصورة النوعية المانعة عن
التفرق فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب الجامع هو المانع من التفرق لا الصورة
النوعية الحادثة من طبخ النار و نضجها السابق للاجزاء فلا يحتاج الى الجزء الناری
والحق ان الجامع بين الجزء الارضى والمائی غير الحرارة النارية بدون
النضج و الطبخ لا يكفي لحصول الكيفية المزاجية فلا يحصل الحقيقة المركبة بدون
الحرارة النارية و اما ثالثا فلان اختلاط الرطب باليابس مفيد للاستمساك
عندهم فلا يحتاج الى جامع آخر والحق ما مر من ان مطلق الجامع لا يكفي
لحصول المزاج بل لابد فيه من طبخ و نضج و اما رابعا فلان الهواء حار فلم لا يجوز
ان يكون هو المنضج والطابخ من دون حاجة الى الجزء الناری والحق ان
هذا مكابرة و اما خامسا فلان كون تخلخل الاجسام بواسطة الهواء المتداخل فيها
ممنوع لجواز ان يكون تخلخلها من قبيل الانتفاش كما في القطن و هذا ايضا مكابرة و انتفاش
القطن ايضا من جهة الهواء المتداخل فيه و اما سادسا فلان تحليل المركب الى
الجزء الارضى والمائی لا يفيد الجزم بتركبه منهما لجواز حدوثهما عند التحليل و هذا ايضا مكابرة
اذ التحليل انما يكون الى ما منه التركيب الثانی انا نشاهد حدوث النبات من اجتماع الماء
والتراب ولابد فيه من هواء متخلل و حرارة طابخة لئلا يفسد لانا اذا القينا البذر في
الماء والتراب بحيث لا يصل اليه الهواء او حر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي يفسد البذر
ولا ينبت فعلم ان النبات مركب من العناصر الاربعة ولما كان تكون الانسان
من الدم والدم يتكون من الغذاء والغذاء اما حيوان او نبات و تكون الحيوان و
ازدياد حجمه و بقاؤه اما بالنبات كما في بعض الحيوانات او بحيوان آخر حاله كذلك

٤٢ قوله غير الحرارة النارية
لان الحرارة النارية ... فلابد من جامع آخر يتقدم عليهما
٤٣ قوله لا يكفي لحصول الكيفية
اذ لابد ان يكون الحرارة فعلية ... الكيفيات التى يتوقف عليه حدوث الكيفية المزاجية فلا يحصل الا من
قوله فلم لا يجوز ... جزء ... اجزاء ... حرارة النار
...
٤٤
...
٤٥ قوله فعلم ان النبات

كما في الجوارح فالكل آيل الى حصولها من العناصر الاربعة وهذا ايضا اقناعي اما اولا
فلان الحرارة الطابخة لا يلزم ان تكون هي الحرارة النارية واما ثانيا فلان ما ذكره استدلال
بطريق الدوران وهو لا يفيد القطع فيجوز ان يحدث مركب بنحو آخر غير ما ذكر والذين شككوا
في تركب المواليد الثلثة من العناصر الاربعة قالوا اولا ان النار غير موجودة في
المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان
استعداد الجزء المخالط بغير النار لقبول الصورة النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها و
استعداده لقبول صورة ما يخالطه اقوى لاجل الاختلاط والمجاورة والجواب اولا بالنقض
بالنار الموجودة عندنا وثانيا ان المعدكاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على
سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول الصورة النارية اقوى وقالوا ثانيا ان النار اذا
اختلطت بما يغمرها من الاجزاء المائية والارضية انطفت فلا تبقى نارا والجواب ان
حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وانتزاج الاجزاء المائية والارضية تزيل
كيفيتها لا صورتها **المبحث الثالث** اختلفوا في ان صور البسائط هل هي
باقية في المركبات وانما استحالت كيفياتها ام لا بل تخلع البسائط صورها وتلبس صورة
تركيبية متوسطة الكيفية مباينة لصور البسائط فذهب عامة المشائية الى الاول والآخرون
الى الثاني واختلف الآخرون فمنهم من قال ان الصورة التركيبية الفائضة على
البسائط الممتزجة وان كانت مباينة لصورة كل من البسائط لكنها امر متوسطة بين صورها
ومنهم من قال انها صورة اخرى من النوعيات وليست امرا متوسطا بينها واستدل
الشيخ على بطلان المذهب الثاني بانه لا مزاج حينئذ بل يكون فسادا لان المزاج
انما يكون بعد بقاء الممتزجات باعيانها ولعلهم يلتزمون ذلك ويقولون ان العناصر

اذا امتزجت وتفاعلت واستحالت في كيفياتها فسدت فتكون صورة تركيبية في
المادة متوسطة الكيفية بين كيفيات البسائط فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك
وقد يستدل على بطلانه بانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق تميز الى جسم
مائي قاطر والى كلس ارضي غير قاطر فتحقق ان في اجزاء اللحم جزءا له صورة مائية وجزءا
له صورة ارضية ولم تخلع بسائطه صورها وعليهم يقولون انه في القرع والانبيق ينقلب
اجزاؤه فتفسد الصورة التركيبية ويتكون الصور العنصرية فان قيل ان ظهور التقاطر في بعض
اجزائه والتكلس في بعضها يدل على اختلاف استعدادات اجزائه واختلاف استعدادات
الاجزاء يدل على اختلافها بالماهية فان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
وهو انما يتصور ببقاء صورها النوعية قلنا ان عنصرا واحدا قد يختلف اجزاؤه في استعداد
الانقلاب فبعض اجزائه تستعد للانقلاب الى عنصر وبعضها تستعد للانقلاب الى
عنصر آخر فعلم ان اختلاف استعدادات الاجزاء لا يدل على اختلافها بالماهية ولعل
الانصاف يقضي بان العناصر الممتزجة لو انقلبت بالمزاج جسما واحدا بالحقيقة متقوما بصورة
نوعية واحدة بعد [illegible] فكون بعض اجزائه عند التحليل مائيا قاطرا و
بعضها كلسا غير قاطر ترجيح بلا مرجح فالضرورة قاضية بان اجزاء المركب مختلفة بالماهية
فصورها باقية كما هو مذهب المشائية وما يستدل به على بطلان بقاء صور البسائط في
المركب من ان صورها لو كانت باقية عند حدوث الكيفية المتوسطة واستفادتها صورا
زائدة على صور البسائط كالصورة اللحمية مثلا لجاز ان يحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمية
في كل واحد منها حين انفراده ففي غاية السقوط اذ الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
الاجتماع والامتزاج شرطا في حدوث الكيفية المتوسطة والصورة التركيبية نعم يرد

على المشائية القائلين ببقاء صور البسائط في المركبات اعضال عويص ليس لهم عنه
مناص ومحيص وهو انه لو كانت صور البسائط باقية في المركبات كانت مادتها متقومة
متحصلة بصورها في حال التركيب و لايكون محتاجة في تقومها الى صور المركبات كالصورة
الياقوتية والذهبية فيكون صور المركبات اعراضا لانها على هذا التقدير يكون حالة
في محل مستغن عنها والحال فيما يستغنى عنه عرض عندهم مع انهم قد اجمعوا على
ان الصور التركيبية جواهر وما يجاب به عن هذا الاعضال من ان مادة البسائط وان
كانت متقومة متحصلة بصورها لكن الصور التركيبية ليست حالة فيها بل هي حالة في المجموع
الممتزج من البسائط وهذا المجموع المركب ليس متقوما متحصلا بصور البسائط بل هو متقوم بالصورة التركيبية محتاج في تقومه اليها
فهي حالة في محل محتاج اليها فيكون جواهر لا اعراضا في غاية السخافة لان مجموع العناصر
متضمن لامرين الاول البسائط والثاني وصف الاجتماع والبسائط متحصلة متقومة بصورها
غير محتاجة في تقومها الى الصور التركيبية فانما يحتاج اليها اتصافها بوصف الاجتماع وهو
امر عرضي والحال الذي يحتاج اليه المحل في امر عرضي ولا يحتاج اليه في وجوده يكون عرضا لا صورة
جوهرية فيكون الصور التركيبية اعراضا لا جواهر واما ما يقال من ان الحال الذي يحتاج اليه
المحل في وجوده بالفعل او في تحصله نوعا حقيقة حقيقية يكون صورة لا عرضا والصور التركيبية
كالصورة الياقوتية وان كانت لا يحتاج اليها العناصر في وجودها بالفعل لكنها تحتاج
اليها في تحصلها نوعا حقيقة حقيقية اي ياقوتا مثلا فيكون الصور التركيبية المحصلة للعناصر انواعا
وحقائق جواهر لا اعراضا ففي غاية السخافة فان العرض لم يشترط في حده ان لا يكون
جزء الشيء بل معناه هو الحال في المحل المستغنى عنه في الوجود بالفعل وهذا المعنى متحقق
في الصور التركيبية فكيف لا يكون عرضا على انا قد ابطلنا هذا القول بوجوه عديدة في

كتابنا الموسوم بالجنس العالي في شرح الجوهر الغالي المبحث الرابع المزاج اما
ان يكون مقادير كيفيات بسائطه فيه متساوية او متفاوتة ويكون الكيفية المزاجية المتوسطة
بينها متوسطة توسطا حقيقيا متساوية النسبة الى الطرفين فهو المعتدل الحقيقي او لا يكون كذلك
بل يكون مائلا عن حاق الوسط الى احد الطرفين وهو غير المعتدل الحقيقي والمعتدل الحقيقي
قد اختلف في استحالته وامكانه فقال الشيخ انه لا يجوز وجوده فضلا عن ان يكون مزاج
انسان او عضو انسان واستدل عليه بان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع
اجزائه مدة يحصل فيها الفعل والانفعال لان طبائع العناصر داعية الى الافتراق و
الحصول في احيازها وليس واحد منها غالبا حتى يقهر الباقي في حيزه فيفترق بالضرورة لوجود
المقتضي وعدم المانع والممتزج من العناصر يجب ان يجتمع اجزاؤه مدة يحصل فيها الفعل و
الانفعال لان مزاجه انما يحصل بالحركة في الكيف وهي تدريجية لا تقع الا في مدة واعترض
عليه بوجهين الاول انه يجوز ان يجتمع العناصر بحيث يكون الخفيفان المائلان الى الفوق
اعني النار والهواء في جهة السفل والثقيلان المائلان الى التحت في جهة العلو لاسباب خارجية
فيقسر الثقيل الخفيف وبالعكس فيتمانعان معوقين عن الحركة الى الاحياز الطبعية اذ شيء من المتعادلين
لا يقوى على دفع الآخر فيجتمع الاجزاء ريثما يحصل الفعل والانفعال ويحدث المزاج ولعل
الفطرة السليمة العادلة تقتضي بانه في الصورة المذكورة التي تقتضي ان يكون جميع الاجزاء
الثقيلة عالية وجميع الاجزاء الخفيفة سافلة لا يتاتى التماس التام والامتزاج البالغ بين الاجزاء
فلا يحصل الفعل والانفعال اللذان يؤديان الى حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة بين جميع الاجزاء
كيف يحدث المزاج الا ان هذا لا يضر المناظر الثاني ان القاسر الجامع لا ينحصر في العنصر فمن الجائز
ان يكون هناك قاسر خارجي يجمع العناصر المتعادلة الكيفيات حتى تتفاعل فيحدث المزاج المعتدل

الحقيقي وقد يستدل على امتناع المعتدل الحقيقي بانه لو وجد لكان له حيز طبعي كما تحقق
في سماع الطبعي ولا يجوز ان يكون حيزه حيز احد البسائط لامتناع الترجيح بلا مرجح
ولا حيز في الواقع سوى احياز البسائط والالزم خلاؤه قبل حدوث المركب وهذا الدليل
في غاية الوهن لان المعتدل الحقيقي يتعادل فيه الخفة والثقل فيكون ان يتحيز ابين حيزي
الخفيفين وبين حيز الثقيلين كما اشرنا اليه في فصل الحيز فيكون حيزه حيث اتفق وجوده
كما هو المشهور ويجوز ان يكون له حيز آخر سوى احياز البسائط لشغله بسيط بالتخلخل لضرورة امتناع
الخلاء وقد يورد على الوجهين جميعا بانهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول
بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ومن الجائز ان يوجد مركب يتساوى كيفيات بسائطه ويتفاوت ميولها الى احيازها
بسبب تفاوت بعدها عن احيازها الطبيعية فان الميل الطبعي يشتد عند قرب الحيز ويضعف عند بعده قال الامام ينبغي ان
يكون الحق في هذه المسألة هو ان التركيب من البسائط المتساوية ممكن ولكنه لا يكون باقيا
مستمرا بل يكون سريع التحلل او سريع غلبة بعض بسائطه بعضا والمزاج الغير المعتدل
الحقيقي على ثمانية اقسام لان خروجه عن الاعتدال اما في كيفية مفردة فاما في الحرارة
فقط او في البرودة فقط او في الرطوبة فقط او في اليبوسة فقط فهذه اربعة او في كيفية مركبة فاما او في الحرارة والرطوبة
او في الحرارة واليبوسة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اخرى فالكل ثمانية
ثم غير المعتدل الحقيقي على قسمين الاول المعتدل الطبي الذي يستعمله الاطباء في اطلاقاتهم
وهو المركب الذي يكون فيه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي يكون اليق
بحاله وانسب بافعاله وان كان ابعد من الوسط كمزاج الاسد فان الاليق به والانسب
ان يكون حارا ليكون شجاعا مقداما ومزاج الارنب فان الانسب به ان يكون

بارداً لیکون حیاناً نافراد والثانی غیر المعتدل الطبی وهو ما لا یکون کذلک وبیان ذلک
ان لکل نوع من المرکبات مزاجاً اذا عرض له طرفا افراط وتفریط مثلاً مزاج الانسان
یحتمل زیادة الحرارة الی حد لا یتجاوزه حتی لو جاوز مزاج ذلک الحد لم یکن المزاج المجاوز
عن ذلک الحد من الحرارة مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر کالاسد مثلاً فان جاوز مزاج
الانسان ذلک الحد هلک وکذا یحتمل زیادة البرودة الی حد لا یتجاوزه بل لو جاوز مزاج
ذلک الحد من البرودة لم یکن مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر کالارنب مثلاً فان
جاوز مزاج الانسان ذلک الحد هلک فالمعتدل الطبی هو ما یتوفر علیه من کمیات العناصر
وکیفیاتها القسط الذی ینبغی له ویلیق به علی اعدل قسمة ونسبة مثلاً یفرض مزاج ینبغی له
ویلیق به ان یکون نسبة حرارته الی برودته بالضعف ونسبة رطوبته الی یبوسته ایضاً
بالضعف ویکون عرض حرارته ما بین عشرة اجزاء الی عشرین وعرض برودته من خمسة
الی عشرة وکذا عرض رطوبته من عشرة الی عشرین وعرض یبوسته من خمسة الی عشرة
فمتی کانت هذه النسبة محفوظة فی مزاج شخص من اشخاص هذا النوع ولم یخرج من حدی
عرضه کان ذلک المزاج معتدلاً سواء کان حرارته ورطوبته اثنتی عشرة وبرودته
ویبوسته ستاً او کان حرارته ورطوبته ست عشرة وبرودته ورطوبته ثمانیاً
ثمانیاً او غیر ذلک مما یکون النسبة فیه محفوظة ولا یخرج من حدی عرضه ومتی لم یکن النسبة
محفوظة کان المزاج غیر معتدل فغیر المعتدل بهذا المعنی ایضاً علی ثمانیة اقسام احدها
ان یکون احر مما ینبغی فقط وثانیها ان یکون ابرد منه فقط وثالثها ان یکون ارطب مما ینبغی
فقط ورابعها ان یکون ایبس منه فقط وخامسها ان یکون احر وارطب منه وسادسها ان یکون
احر وایبس منه وسابعها ان یکون ابرد وارطب منه وثامنها ان یکون ابرد وایبس

المبحث الخامس قال المعلم الثاني في عيون المسائل حكمة الباري في الغاية لانه
خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج
كان ابعد عن الاعتدال نصيب كل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من
الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة وهكذا قال الشيخ في الاشارات
انظر الى حكمة الصانع بدء فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى وجعل كل مزاج لنوع وجعل
اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل قربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان ليستوكره النفس الناطقة وبالجملة فاعدل الامزجة عندهم مزاج الانسان قالوا
اذا امتزجت العناصر واستقرت على كيفية وحدة متشابهة استحقت ان تفيض عليها من
المبدأ الفياض الذي اعطى كل شيء خلقه ما يحفظ تركيبها وتقسرها على الاجتماع مدة ولولاه
لتداعت الى الافتراق سريعا بمقتضى طبايعها لكنها تختلف في ذلك الاستحقاق بحسب
اختلاف استعدادات امزجتها فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا فابعدها عن
الاعتدال البعدها عن الكمال وهو المركب المعدني فانما يستحق لبعد مزاجه عن الاعتدال
في الغاية ان تفيض عليه صورة ناقصة حافظة للتركيب فقط من دون ان يكون
صالحة للنشو والنماء والتوليد والاغتذاء وما هو اقرب منه الى الاعتدال وهو
النبات يستحق ان يفيض عليه نفس يكون مبدأ آثار لا يترتب على الصورة المعدنية
كالتغذية والتنمية وتوليد المثل وما هو اقرب منه الى الاعتدال اشبه بالمبدأ
الفعال واحق بان تفيض عليه ما يكون مبدأ الآثار الكمال وهو الحيوان
فافيض عليه النفس الشاعرة الجامعة لحفظ التركيب والتغذية والتنمية والتوليد
المختصة بالادراك والشعور ولما كانت النفس الناطقة اشرف الصور والنفوس

العنصرية ينبغي ان يكون المزاج القابل لها اشرف الامزجة واقربها الى التوسط الحقيقي
فمزاج الانسان ينبغي ان يكون اعدل الامزجة واختلفوا في اعدل اصنافه فقال الشيخ
اعدل الاصناف سكان خط الاستواء وقال الامام هم سكان الاقليم الرابع وتصوير
ذلك انهم قسموا الربع المسكون من الارض سبعة اقسام متساوية العرض سموا كل
قسم منها اقليما فالاقليم الاول ما يلي خط الاستواء وطوله عشرة آلاف ومائتان وثلثون
ميلا وهو اطول الاقاليم ياخذ من شرق ارض الصين ويمر ببعض بلاد الصين والسند والهند و
والطرف الجنوبي من ارض الحجاز واكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهي الى البحر المحيط الغربي والثاني
ياخذ من ارض الصين ويمر بمعظم بلاد السند ومنها دار ملكها دهلي ومعظم بلاد السند ويصل
الى عمان ويمر بالطائف وبالحرمين المحترمين الشريفين ادام الله سبحانه تشريفهما وتعظيمهما
ويقطع القلزم والنيل وارض المغرب وينتهي بالبحر المحيط والثالث ياخذ من شمال ارض
الصين وفيه دار ملكهم ويمر بوسط مملكة السند وملتان من ارض السند وزابل وسجستان و
كرمان وفارس واصفهان واهواز وواسط وبصرة وكوفة وبغداد وحمص وبيت المقدس
ودمياط واسكندرية ثم بلاد افريقية ويصل الى البحر المحيط والرابع ياخذ
من شمال بلاد الصين ويمر ببلاد تبت وختا وجبال كشمير وكابل وغور و
اكثر بلاد خراسان وطبرستان وقومس والديلم واكثر بلاد عراق العجم
وآذربيجان والموصل ونصيبين وملطية وحلب وانطاكية وبارض المغرب
الى ان ينتهي الى المحيط والخامس ياخذ من اقصى بلاد الترك ويمر بفرغانة
وسمرقند وبخارا وخوارزم وديار الارمنية وساحل بحر الشام وبعض بلاد
الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس ياخذ من بلاد المشرق ويمر بجرجان

بعض الروم وصقالية وباب الابواب وشمال الاندلس وينتهي الى
المحيط والسابع ياخذ من المشرق ويمر بنهايات اتراك الشرق وشمال
بلاد ياجوج وماجوج وجبال ياوي اليها الاتراك كالوحوش ويقطع بحر
الشام وينتهي العمارة الى جزيرة تسمى تولي يقال ان اهلها يسكنون الحمامات
لشدة بردها واما خط الاستواء وهو الذي يليه الاقليم الاول فابتداؤه
من جنوب شرق ارض الصين ويمر بجنوب جزيرة سرانديب ثم شمال
جزائر الزنج ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التي منها منابع نيل مصر
ثم جنوب سودان المغرب الى ان ينتهي الى المحيط الغربي وذا الشيخ يقول
ان امزجة سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء اعدل لتشابه احوالهم
في الفصول وتعادل ليلهم ونهارهم فكانهم في ربيع دائم والامام
يقول ان الاقليم الرابع اعدل الاقاليم لتوسطه بين الحر المفرط الموجب
للاحتراق والبرد المفرط الموجب للفجاجة فامزجة سكانه اعدل ولذا
تراهم احسن الوانا واجود اذهانا واطول قدودا واصح ابدانا واكرم
اخلاقا وعادا واكثر نسلا واولادا وتحقيق الكلام في ذلك وبسط القول
فيه بالكتب الطبية اخلق بها اعلم ان المركبات من العناصر منها
ما لا مزاج لها وهي كائنات الجو ومنها ما لها مزاج فمنه ما لا نفس له
وهي المعدنيات ومنه ما له نفس نباتية فقط وهي النباتات ومنه
ما له نفس حساسة وهي الحيوانات ومنه ما له النفس الناطقة وهو الانسان
فلنعقد للبحث عن كل منها فصلا

فصل في كائنات الجو اعلم ان المركبات

التي لا مزاج لها ولا لها صورة تركيبية حافظة للتركيب انما تتكون من
البخار والدخان وهما يحدثان من الحرارة سواء كانت حرارة النار
او حرارة الشمس فان الحرارة اذا اثرت في البلة صعدت منها اجزاء
هوائية ومائية وهي البخار واجزاء نارية وارضية وهي الدخان و
البخار لطيف صعوده ثقيل والدخان كثيف صعوده خفيف ويتصعدان في
الاكثر مختلطين وقلما يتصعد احدهما ساذجا لكن البخار لا يرتقي الا الى الطبقة الزمهريرية
من طبقات الهواء والدخان اذا كان قويا يفارقه متصعدا الى حيز النار فاذا تصعد البخار
فان كان في الجو حرارة حللت الاجزاء المائية منه فينقلب هواء صرفا والا فان
يبلغ البخار الى الطبقة الزمهريرية من الهواء فيصيبه البرد فيتكاثف فينعقد سحابا فان
لم يكن البرد شديدا تقاطرت الاجزاء المائية بلا جمود وهو المطر وان كان
البرد شديدا نزلت الاجزاء البخارية مع جمود فان انجمدت قبل اجتماعها سحابا
تقاطرها نزلت ثلجا كالقطن المحلوج وان انجمدت بعد الاجتماع والتقاطر نزل
بردا فان نزلت من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا الذوبان زواياه بالحركة
في الجو وان نزل من سحب قريبة يكون في الغالب كبيرا غير مستدير ثم
لا ينزل البرد في صميم الشتاء لان البرد الشتوي ان كان شديدا يجمد البخار
قبل الاجتماع والانعقاد حبا فينزل ثلجا وان كان ضعيفا لم يجمد فينزل مطرا ولا
في حر الصيف لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة وانقلاب اجزائها المائية لغلبة الحرارة
هواء صرفا بل ينزل في الربيع والخريف لان الهواء يختلف فيهما كثيرا فربما يكثف
البخار فيهما تكاثفا ما ويكتنفه الهواء الحار فيهرب البرودة دفعة الى باطنه فينعقد بردا

برداً و ينزل وربما يكون البخار يتخلخل بالحرارة فيشتد استعداده للجمود كما ان الماء
الحار اسرع جموداً من الماء البارد ولذا ترى سكان البلاد الحارة اذا جمدوا الماء
سخنوه فاذا ضرب البخار المتخلخل بالحرارة برد انجمد بعد ان صار حباً كبيراً فيقال برداً
واما ان لا يبلغ الى الطبقة الزمهريرية فان كان كثيراً ولم ينعقد سحاباً فهو الضباب
وربما ينعقد سحاباً ماطراً لشدة برد الهواء القريب من الارض وحكى عن الشيخ انه كان
على بعض الجبال المحيطة بقرية فتصاعد بخار من تلك القرية تصاعداً يسيراً وانعقد
سحاباً ماطراً وكان الشيخ فوق الغمام في الشمس واهل القرية يمطرون وقد سمعنا مثله
ايضاً من كثير من الذين يقيمون على الجبل الشمالي من ارضنا وان كان قليلاً فاذا
ضربه برد الليل كثفه فينزل لثقله بسبب البرودة في اجزاء صغار لا تحس بها
الا عند اجتماع قدر معتد به فان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل كالثلج
وان لم يجمد فهو الطل ونسبته الى الصقيع كنسبة المطر الى الثلج وهذه تكون من البخار
في الاكثر وربما يتكاثف الهواء لشدة البرد فيستحيل الى هذه الاشياء
قال الامام تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف البخار وفي الاقل
من تكاثف الهواء واذا تصعد الدخان مخلوطاً بالبخار ووصل الى الطبقة
الزمهريرية تكاثف البخار وانعقد سحاباً واحتبس الدخان في جوفه فذلك الدخان
ان بقي حاراً قصد العلو لاجل الاجزاء النارية الصاعدة بالطبع ومزق السحاب
تمزيقاً عنيفاً وان صار بارداً تكاثف وتثاقل وقصد السفل ومزق السحاب
تمزيقاً عنيفاً فيحدث من تمزيقه السحاب ومصاكته اياه صوت هو الرعد ثم
ان ذلك الدخان يشتعل لتسخين الحركة والمصاكة لانه شيء لطيف

ففيه نارية وارضية قد عمل فيها الحركة والحرارة عملا قريبا من الدهنية فتشتعل
بادنى سبب مشتعل فكيف لا تشتعل بالتسخين القوي الحادث من الحركة الشديدة والمصاكة
العنيفة فان كان لطيفا انطفى سريعا وهو البوارق وان كان كثيفا لا ينطفى حتى يصل
الى الارض وهو الصاعقة وهي قد تكون كثيفة شديدة تضعضع اركان الابنية
المشيدة الراسية وتدك قلل الجبال الشاهقة الراسية وتحرق الاحجار الصلبة
وقد تصير لطيفة تنفذ في المتخلخل ولا تحرقه وتذيب الذهب في الكيس ولا تحرقه واذا
تصعد الدخان ووصل الى كرة النار تشتعل كما تراه فيما اذا اطفئت سراجا و
وضعته تحت سراج مشتعل تصل دخان السراج المطفى بالمشتعل فيشتعل ذلك
الدخان وينحدر اشتعاله الى فتيلة المنطفى فيشتعل ذلك السراج فما كان منه
لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى كانه كوكب ينقض ويقذف به وهو
الشهاب وما كان منه كثيفا لم يشتعل بل يحترق ويمكث محترقا على صورة ذو
ذؤابة او ذنبت او حية او حيوان له قرون وربما يبقى اشهرا وهي الكواكب ذوات الاذناب
وذوات الذوائب وذوات القرون والنيازك والاعمدة وما كان منه غليظا
فاذا تعلقت النار به ظهرت الحمرة فيرى كالحمرة وما كان منه اغلظ يرى
اسود كالفحمة عند تعلق النار به او يرى كانه ثقبة ومنفذ خال واذا كان الدخان
المشتعل بالنار متصلا بالارض غير منقطع عنها ينحدر اشتعاله الى الارض فيرى
كانه تنينا مشتعلا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض
احرقت تلك المادة وما يقاربها وهو المسمى بالحريق ومما يحدث في الجو من البخار
الهالة وقوس قزح اما الهالة فسبب حدوثها ارتسام ضوء النير في اجزاء رشية

صغيرة صقيلة كانها مرايا متراصّة محيطة بغيم رقيق لطيف غير ساتر لما وراءه

واقع في مقابلة النير حائل بينه وبين الرائي فيرى النير نفسه في ذلك الغيم

ويرى في كل من تلك الاجزاء الرشية صورته فيرى دائرة تامة او ناقصة

منورة بنور ضعيف محيطة بالنير وهي الهالة وقد يقال ان السحاب

الرقيق الواقع في مقابلة النير يقع عليه ضوء النير وينعكس منه الى النير لصقالته

فيستضئ الهواء المحيط بالنير بالضوء المنعكس فيرى النير وضوءه جميعا كانه

دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر الى نار صغيرة توقد من بعيد

فيرى عظيمة لتكيف الهواء المحيط بها بضوئها وعدم تميز الحس بين الضوء

الاصلي والعارضي وقد يتفق ان يحدث هالتان او اكثر حول النير اذا وجدت

سحابتان او اكثر على الصفة المذكورة ويرى الهالة التحتانية اعظم لانها اقرب

الى الناظر وحدوث الهالة حول القمر اكثر وحدوثها حول الشمس هي التي

تسمى بالطفاوة اندر لانها تحلل السحب الرقيقة وحدوث الهالة تدل على حدوث

المطر لانها تدل على رطوبة الهواء واما قوس قزح وهو ما يرى شبيه قوس فوق

الافق فانه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء بخارية لطيفة شفافة صافية

رشية على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل او سحاب

غليظ كدر وكانت الشمس قريبة من الافق الآخر فاذا ادبر الانسان

على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت الشمس في خلاف جهة النظر

فانعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء الى الشمس لكونها صقيلة فادت ضوء الشمس

دون شكلها لكونها صغيرة فيرى قوس قزح وتختلف الوانها بحسب اختلاف

ضوء الشمس والوان السحاب البسط في ذلك يستدعي اطنابا لا يليق بهذا المختصر

ومما يحدث من الدخان في الجو الريح فانه اذا صعدت ادخنة كثيرة الى فوق فعند

وصولها الى الطبقة الزمهريرية قد تتكاثف وتثقل وتنزل فيتموج الهواء من نزولها

فيحدث ريح باردة وقد تتصاعد فتصل الى كرة النار فيحترق ويرجع رمادها لمصادمة

كرة النار المتحركة بحركة الفلك فيتموج الهواء ويحدث الريح الحارة وقد يمزق

الادخنة والابخرة المتصاعدة الهواء فيتحرك ويحدث الريح وقد يتفق ان يتخلخل

جانب من الهواء فيعظم مقداره فيدفع ما يجاوره ويدفع ذلك المجاور ما يجاوره وهكذا

الى ان يضعف القوة الدافعة وان يتكاثف جانب من الهواء بسبب فيصغر

مقداره فيتحرك ما يجاوره من الهواء الى مكانه ضرورة امتناع الخلاء فيتحرك

الهواء وما يجاوره ويحدث الريح وقد يسخن الريح لمرورها على ارض حارة او

لاحتراقها في نفسها بالاشعة او لاختلاطها بالادخنة والابخرة الحارة جدا فتحرق

الابدان وهي المسماة بالسموم ومن الرياح ما يسمى بالزوبعة والاعصار وهي ريح

تهب ملتوية على نفسها كالعمود نحو السماء فقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة اما الهابطة فسببها

انه اذا انفصلت ريح من سحابة وتوجهت الى اسفل فعارضها في طريقها قطعة

من السحاب تصدمها تلك القطعة من تحت ويدفعها الاجزاء الريحية من فوق

فيقع جزء من تلك الريح بين دفع ما فوقه اياه الى اسفل وبين دفع السحابة

التي تحتها اياه الى فوق فيعرض له من الدفعين ان يستدير وينضغط الاجزاء لاجل ضغطها

بينهما فيقع ملتوية على نفسها واما الصاعدة فسببها تلاقي ريحين متقابلتين

مختلفي الجهة وربما يبلغ قوة الاعصار الى ان يقلع الاشجار العظيمة من اصولها

وتذهب بالأثقال والمحمول ثم الريح والمطر في الأكثر متعانقان فإن الريح في الأكثر (باردة ١٢)
تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بحركتها فلا يمطر والمطر يبل الرياح
ويصل بعضها ببعض فتنشق عند ذلك وتمنع من الصعود فلذا يكون السنة
التي يكثر فيها الأمطار يقل فيها الرياح وبالعكس ومما يحدث في الجو على وجه الأرض
في بعض البقاع من البخار أنوار تشاهد بالليل في تلك البقاع وذلك إذا كان فيها
طبيعة كبريتية يرتفع منها في الليالي الأبخرة على تلك الطبيعة وتختلط بهوائها
الذي صار رطبا بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الدهن السريعة
الاشتعال فيشتعل من أنوار الكواكب أو بغيرها كالبرق فيرى على وجه الأرض
وفي الهواء شعل مضيئة ومما يحدث في الأرض من البخار انفجار العيون وذلك
أن الأرض قد يتخلخل بمجاورة الماء فيتكون فيها فرج وثقب مملوءة هواء وبخار
وماء فإن كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين فقد يبردان ببرودة الأرض
فينقلبان (بسبب البرد ١٢) ماء فما له قوة على تفجير الأرض ومدد بحيث يتبع كل جزء
جزءا آخر يفجر الأرض عينا جارية ويجري على الولاء ضرورة امتناع
الخلاء فإنه لما انقلب ما في باطن الأرض من الأهوية والأبخرة ماء بسبب
البرد وجرى ذلك الماء من باطن الأرض إلى ظاهرها انجذب إلى مكانه هواء
آخر وبخار آخر لضرورة امتناع الخلاء فينقلب ذلك الهواء والبخار أيضا
ماء بسبب البرد الحاصل هناك فيجري فينجذب إلى هناك هواء وبخار آخر
وهكذا إلى أن يمنع مانع وما له قوة على تفجير الأرض لكن ليس له مدد يحدث
منه عيون راكدة وما ليس له قوة يحدث منه القنوات والآبار فإن مياهها

غير جارية ١٢

[illegible] البخرة ضعيفة القوة اذا ازيل عنها تقل التراب صادفت تلك الابخرة [illegible] اذا [illegible] دفعت اليه [illegible] في حركة فان جعل لها سيل واضيف اليه ما يمده [illegible] القنوات [illegible] الآبار وقد ذهب ابو البركات لانكاره انقلاب الهواء ماءً الى ان هذه المياه متولدة من الاجزاء المائية المتفرقة في عمق الارض [illegible] واستدل بزيادتها عند زيادة ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار [illegible] نقصانها عند نقصانها بان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء فلو كان السبب في ذلك هو الانقلاب لوجب ان تكون مياه الآبار في الصيف ازيد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بالعكس وهذا ايضا ليس ببعيد بل هو اقرب الا ان ما استدل به على نفي السبب المذكور انما يدل على انه ليس سببا مستقلا لا على انه ليس سببا اصلا ومما يحدث في الارض من البخار والدخان الزلزلة فان سببها الاكثري انه اذا تولد تحت الارض بخار ودخان كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ فاذا قصد ذلك البخار الخروج من الارض ولم يجد مخرجا تحرك فتتزلزل الارض بحركته وربما تشق الارض شقا وربما حدثت من الشق نار محرقة وانقلب البخار والدخان نارا وربما انفجرت منه العيون انفجارا والدليل على ان ذلك هو السبب الاكثري لها ان البلدة التي تكثر فيها الزلازل اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى تكثر فيها منافذ الابخرة التي تحت الارض تقل الزلازل فيها وان البلدة التي ارضها رخوة متخلخلة تقل فيها الزلزلة تنبيه اعلم ان تكون كل هذه الآثار بل سائر الكائنات والاشياء انما هو بتقدير قدير فعال يخلق ما يشاء وحكم حكيم بديع بديع الانشاء

[Margin notes, partly illegible:] [illegible] في البطن من [illegible] ... من تقارب [illegible] الارض [illegible] ... بعض الاسباب ... الحركة المتشنجة ... اشتمال البخار والدخان على طبيعة [illegible]

في الارض والسماء لا يحتاج في تكون الاشياء الى مادة ومدة ولا الى مُعِدّ و
عدة لكن حكمته الكاملة ربطت كائنات باسباب عادية وقدرته الشاملة كونت مواد
عناصر واعدتها للتكوين اشياء مادية ورتبت عليها مصالح وغايات وجعلتها على
عظمته وحكمته ادلة وآيات فخلق الله سبحانه بسائط وركب منها ابخرة وادخنة وجعلها
مواد واسبابا لتكون منها مطرا او نارا او سحابا واخرج حبا ونباتا وقدر لكل منها
قسوما واوقاتا وجعلها ارزاقا واقواتا فتبارك الله احسن الخالقين **فصل**
في المعدنيات المركب الذي له مزاج تفيض عليه من المبدأ الفياض صورة تركيبية
منوعة حافظة للتركيب فان لم تكن تلك الصورة نفسا كان المركب معدنيا
فهو لا يغتذي ولا ينمو وليس فيه قوة مولدة للمثل ولا قوة شاعرة والمركبات
المعدنية على قسمين منطرقة وغير منطرقة فالمنطرقة هي التي تقبل ضرب المطرقة
بحيث لا تنكسر بل تلين وتندفع الى الاعماق وتنبسط فسبعة اجساد وهي
الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخارصيني والاسرب والحديد
فهذه اجساد منطرقة صابرة على النار ذائبة بخلاف الزجاج والميناء
فانها ليست بمنطرقة وبخلاف مثل الشمع والقير فانها لا تصبر على النار وبخلاف
الاكلاس والاحجار التي لا تذوب فان قيل الحديد ايضا لا يذوب بل تلين قلنا
بل يذوب بالحيل اما الذهب فيعرف بانه جسم منطرق صابر على النار ذائب
اصفر رزين فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية واما الفضة
فتعرف بانها جسم منطرق صابر على النار ذائب ابيض رزين بالقياس الى
بقية الاجساد وهذه الاجساد تتولد من الزيبق والكبريت وذلك لان الكبريت

يتولد من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجاً تاماً حتى حصل فيه دهنية والزيبق
من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجاً محكماً حتى انه لا ينفرد منه سطح الا ويغشاه
من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا تعلق باليد ولا ينحصر انحصاراً شديداً بشكل ما يحويه
ونظيره ان قطرات الماء اذا وقعت على التراب الذي هو في غاية اللطافة فربما
احاط بكل قطرة غلاف ترابي حافظ لتلك القطرة على وجه ذلك التراب وان
تلاقت قطرتان فلا يبعد ان ينخرق الغلاف (عن الارتفاع والانتشار ١٢) فان التراب يابان وتصير القطرتان
قطرة واحدة كبيرة والغلافان غلافاً واحداً كبيراً فالكبريت عنصر الزيبق اذا انعرفت
هذا فاعلم ان هذه الاجساد السبعة تنحل الى شيء يشبه الزيبق عند الذوبان اما الرصاص فظاهر واما سائر الاجساد
فلانها عند الذوب تكون كالزيبق المحلول والتحليل انما يكون الى مادته التركيب وايضاً لو لم يكن عنصرها
الزيبق لما تتعلق الزيبق بها والتالي باطل والمقدم مثله ولولا ذلك لما صار الزيبق اذا عقد
برائحة الكبريت كالرصاص وهو باطل وايضاً قد شاهدنا نحن تولد الذهب والفضة
من الزيبق بعض بعض الحشائش الرطبة فيه ووضعها في روث على النار فعلم ان
تلك الاجساد متولدة من الكبريت والزيبق باختلاطهما وسبب اختلافها اما
اختلاف الزيبق او اختلاف الكبريت او اختلاف تاثر احدهما عن الآخر فان كان
الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ الزيبق بالكبريت انطباخاً تاماً
فان كان الكبريت مع نقائه ابيض تولد الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة
غير محرقة (لطيفة ١٢) تولد الذهب وان كانا نقيين وكان في الكبريت قوة صباغة ولكن
قبل استكمال النضج وصل اليه برد عاقد تولد الخارصيني وكانه ذهب فج وان كان
الزيبق نقياً والكبريت ردياً وكان في الكبريت قوة احتراقية تولد النحاس وان كان

حاشیه:
ك ای الغشیان
بروی چیزی درآرد، یقال غشی اللیل النهار ۱۲ تاج وغشیه الامر فرود آمد او را ۱۲ منتهی الارب
ك ای عدم تعلق الزیبق بها ۱۲
ك قوله وسبب اختلافها ای اختلاف تلك الاجساد المتولدة من الكبریت والزیبق ۱۲

الكبريت غير جيد المخالطة مع الزيبق وكان مداخلاً اياه تولد الرصاص الابيض و
انكان الزيبق والكبريت كلاهما رديئين فان قوي التركيب والالتيام وكان الزيبق
متخلخلاً ارضياً وكان الكبريت رديئاً محرقاً تولد الحديد وانكانا مع رداءتهما ضعيفي
التركيب تولد الاسرب وهو الرصاص الاسود ويدل على هذا كله ان الزيبق ينعقد
بالكبريت انواعاً من الانعقاد والاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية
فتولد هذه الفلزات من انعقادات الزيبق بالكبريت على انحاء شتى مفيدة لا جرم
خاصة معدة لفيضان صور خاصة مما يحكم به الحدس الصائب وانكان هذا البيان
لا يفيد القطع لجواز ان يكون الزيبق والكبريت صافيين ويكون الكبريت ابيض و
يعقده البرد قبل تمام النضج وهذا ليس داخلاً في قسم من الاقسام وكذا يجوز ان
يكون الكبريت صافياً والزيبق ردياً او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقاً وهذا
ايضاً خارج عن الاقسام فلا يقطع بالحصر بينها وايضاً يجوز ان يكون الاحوال الطبيعية
على خلاف الاحوال الصناعية على انه يجوز ان يتكون هذه الاجساد بوجه آخر
ايضاً كما يزعمه المهوسون بالكيمياء واما غير المتطرقة فعدم انطراقها اما لغاية الرطوبة
كالزيبق او لضعف التركيب سواء كان مما يحل بالرطوبات وهو الذي يكون ملحي
الجوهر كالملح والنوشادر فان المائية فيهما اكثر من الارضية فكل منهما ماء خالطه
دخان حار لطيف جداً كثير النارية وانعقد باليبس وكالزاج فانه مركب من ملحية
وكبريتية او كان مما لا يحل بها وهو الذي يكون دهني الرطوبة كالكبريت والزرنيخ
واما لغاية اليبوسة كالياقوت والطلق وغيرهما من الاحجار التي يقال لها
الجواهر والفلزات وغيرها ثم انه اختلف في ان تكون الذهب والفضة

قوله المهوسون هوس بفتحتين ديوانه شدن و دهشی مغز ۱۲ منتخب وفی القاموس الهوس طرف من الجنون وهو مهوس كمعظم وفی منتهی الارب مهوس كمعظم ديوانه ۱۲

ممکن ام لا وعلی تقدیر امکانہ واقع ام لا فذہب الشیخ الی انہ لم یظہر لہ امکانہ فضلا عن الوقوع واستدل علیہ بان الفصول الذاتیۃ التی بہا تصیر ہذہ الاجساد انواعاً مجہولۃ والمجہول لا یمکن ایجادہ نعم یمکن ان یصبغ النحاس صبغ الفضۃ والفضۃ بصبغ الذہب وان یزال عن الرصاص اکثر ما فیہ من النقص لکن ہذہ الامور المحسوسۃ لا یجوز ان تکون ہی الفصول بل عوارض ولوازم واعترض علیہ ولا بمنع اختلاف تلک الاجساد نوعاً وہو مکابرۃ وثانیاً بانہ ان ارید بمجہولیۃ الصور النوعیۃ والفصول الذاتیۃ انہا مجہولۃ من کل وجہ فممنوع کیف وقد علم انہا مباد لہذہ الخواص والاعراض وان ارید انہا مجہولۃ بحقائقہا وتفاصیلہا فلا نسلم ان الایجاد موقوف علی العلم بذلک وانہ لا یکفی العلم بجمیع المواد علی وجہ تحصیل الظن بفیضان الصور عندہ لاسباب لا یعلم علی التفصیل ویکفی بصنعۃ التریاق وما فیہ من الخواص والآثار شاہداً علی امکان ذلک وذہب اکثر العقلاء الی امکانہ بل وقوعہ وہو الحق نعم لا کلام فی ندرۃ وقوعہ **تنبیہ** اعلم انک قد عرفت ان المرکبات المزاجیۃ التی لا نفس لہا وہی المعدنیات لیس لہا اغتذاء ولا نشو ونما وقد ینا قش فی ذلک بان المرجان ینمو کالشجر **فصل** فی النبات اعلم ان المرکبات الذی لہ امزاج ولیس من المعدنیات یکون ذو نفس ارضیۃ والنفس الارضیۃ اما نفس نباتیۃ او نفس حیوانیۃ او نفس ناطقۃ فلا بد من ان یعرف اولا النفس النباتیۃ فی ہذا الفصل ثم النفس الحیوانیۃ فی الفصل الثانی ثم النفس الناطقۃ فیما یتلوہ فنقول انہم قد عرفوا النفس النباتیۃ بانہا کمال اول للجسم

سلہ نفی ممتوز من قوتہ باران وغازنا قص من نظر بالبیران وافزون شدن ۱۲ قولہ وقد ینا قش سلہ المرجان معدنی نباتی بان یظہر فیہ النمو والحق ان کونہ معدنیا مناقش فیہ فلا یصلح علۃ للنزاع ۱۲ محمد عبد اللہ عفی عنہ فیما بین المعدنیات والنبات المرجان بسبب یری فی البحر البحری کذا فی بحر الجواہر فی خریدۃ العجائب انہ شجر ینبت فی البحر وقال ابن بیطار انہ شجر احمر واسعن وما خلقوا امرہ

سرو شیر او درخت او درخت آکہ شیر شجر ونبات نامو لا یصلح مناقشۃ ۱۲ محمد عبد اللہ عفی عنہ

طبيعي اي من حيث يتغذى وينمو فالكمال عبارة عما يحصل به النوع وهو اما ان يحصل به النوع في ذاته يعني المنوع الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل ويتوقف عليه تقوم الذات ويسمى بالكمال الاول او يحصل به في صفاته كالعوارض اللاحقة للذات بعد تقومها كالسواد والبياض العارضين للجسم ويسمى بالكمال الثاني فبقيد الاول خرجت الكمالات الثانية عن تعريف النفس فانها ليست نفساً وهذا الاصطلاح في الكمال الاول والثاني غير الاصطلاح الذي مر في تعريف الحركة فان الكمال الاول هناك عبارة عما يترتب عليه كمال آخر كالحركة فانها كمال اول بمعنى انها يترتب عليها كمال آخر وهو الوصول الى المقصود وقولهم لجسم احتراز عن كمال المجردات فانه ليس بنفس وقولهم طبيعي يحتمل وجهين احدهما ان يكون مخفوضاً على انه صفة لجسم فيكون احترازاً عن كمال الجسم الصناعي على ان يراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي او يكون احترازاً عن كمال الجسم التعليمي على ان يراد بالطبيعي ما يقابل التعليمي وثانيهما ان يكون مرفوعاً على انه صفة الكمال فيكون المعنى ان النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي فيخرج به الكمالات الصناعية اذ الكمالات قد تكون صناعية تحصل بصنع الانسان كالتشكيلات للكرسي مثلاً وقد تكون طبيعية لا بصنعه كالالوان والقوى وغيرها وقولهم آلي ايضاً يحتمل وجهين الاول رفعه على انه صفة كمال اول اي كمال ذو آلة والثاني جره على انه صفة جسم اي جسم ذي آلة مشتمل عليها والمراد بالآلة القوى المختلفة كالغاذية والنامية فانها آلات بالذات للنفس والاعضاء المختلفة فانها آلات لها بواسطة القوى وقد احترز بهذا القيد عن صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم من حيث يتغذى وينمو فيه

ان النفس النباتية ليست كمالا للجسم مطلقا بل من هاتين الحيثيتين وبخرج به كل كمال لا يكون كمالا من هاتين الحيثيتين كالنفس الحيوانية والانسانية واما النفس الفلكية فقد يقال بانها ليست آلية وانما يصدر عنها افاعلها بلا آلة فاحترز عنها بقيد الآلي وقد نظن انها آلية وان الافلاك الجزئية كالتدوير وخارج المركز آلاتها فيسند اخراجها عن هذا التعريف الى قوله من حيث تيغذى وينمو فقد تم تعريف النفس النباتية منعا وجمعا وههنا مباحث

المبحث الاول

مما يدل على تحقق النفس النباتية انه لا ريب في ان النبات يصدر عنه آثار متفننة لا على نسق واحد كالتغذي والنمو وتلك الآثار لا يصدر عن الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام بل عن قوة اخرى هي مبدأ الافاعيل لا على وتيرة واحدة وهي مسماة بالنفس ومما يدل على انها يصدر عنها حركات وافعال بواسطة الآلات تعرض من ان الواحد لا يصدر عنه الآثار المختلفة بنفس ذاته الواحدة ولا يكفي تعدد الجهات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لا بد له من الآلات المختلفة لان الافاعيل النباتية كالتغذية والتنمية وتوليد المثل قد ينفك بعضها عن بعض في نفس الامر وقد يجتمع وجودا فيها فلا يكفي في صدورها تعدد جهات ذات واحدة بل لا بد له اما من مبادي جسمانية متخالفة الذوات او من مبدء واحد له آلات متخالفة جسمانية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص والاول باطل لان الجسم لا يكون له صور مقومة متعددة فتعين الثاني وهو المطلوب وللمناقشة فيه مجال واعترض عليهم اولا بان النفس النباتية عندهم قوة عديمة الشعور وصدور الافاعيل المتفننة العجيبة التي تشاهدها في النباتات والا

قوله كالنفس الحيوانية والانسانية فانهما وان كانتا كمالين للجسم الاول من حيث يتغذى وينمو لكن ليس كمالا من تلك الحيثية فقط بل من حيث يدرك الكليات او الجزئيات ويتحرك بالارادة والثانية لهما من تلك الحيثيتين مع كالجذب والدفع والامساك والهضم الحيثيتين فقط ١٢ ش

قوله لا يصدر عن الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام كلها والا لزم ان يوجد في جميع الاجسام التغذي والنمو وتوليد المثل مع ان الجماد

قوله ولا يكفي تعدد الجهات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة دفع لما اورده ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد على ان يتعدد بجهات ولا يلزم من ان تكون ذات الجهات المتعددة مبدأ افاعيل مختلفة بل من تلك الجهات مبدأ والآلات او نحو ذلك ١٢ منه

سيد عبد الحق

والثمار والازهار والانوار والغصون والاوراق عن قوة عديمة الشعور غير معقول والجواب ان الفاعل الحقيقي الذي هو المبدأ الاول فعال حكيم اعطى كل شيء خلقه واوفى كل شيء حقه وافاض على كل شيء ما يستحقه بواسطة الصور والقوى فهو الذي يوجد في النباتات والحيوانات افاعيل متقنة وآثار اعجيبة مختلفة بواسطة الطبائع المختلفة القوى وهذا معقول قطعاً وثانياً بان بعض النباتات يصدر عنها حركات وافعال مشعرة لشعورها كالنخل واليقطين فكيف يحكم بان النفس النباتية قوة عديمة الشعور والحق ان العقول المتوسطة عاجزة عن درك الحقائق واحقاقها وانما العلم الحق بها عند خلاقها

المبحث الثاني في تعديد

قوى النفس النباتية التي تشارك فيها النبات والحيوان ولا تشاركهما فيها غيرهما تسمى قوى طبعية علم ان قوى النفس النباتية على قسمين الاول القوى المخدومة والثاني القوى الخادمة وكل منهما اربع قوى اما المخدومة فلانها اما ان يكون فعلها لاجل الشخص او لاجل النوع وعلى الاول فاما ان يكون فعلها لبقاء الشخص وهي القوة الغاذية وهي القوة التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتلصق المشاكل به بدلاً ما يتحلل عنه بسبب الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة والحركات النفسانية والبدنية ولها ثلثة افعال الاول احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي وقد يتطرق الاختلال الى هذا الفعل عند عروض بعض العلل والثاني الصاقه بالعضو وجعله جزءاً منه وقد يختل بها عند عروض الاستسقاء اللحمي والثالث جعله بعد الصاقه شبيهاً بالمغتذي في القوام واللون وقد يختل بها عند عروض البهق والبرص فهذه الافعال

الثلثة تصدر عن ثلث قوى والغاذية اما عبارة عن مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية او عبارة عن قوة اخرى تستخدم تلك القوى الثلث والظاهر هو الاول والقوة التى تصدر منها التشبيه تسمى بالمغيرة الثانية وهى فى كل عضو وجزء قوة غير التى هى فى العضو الآخر والجزء الآخر لان تشبيه الغذاء لعضو غير تشبيه الغذاء بعضو آخر فلكل من هذه الافعال مبدء غير المبدء الذى للآخر ثم ان القوة الغاذية متناهية تقف فعلها لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة على مامر فى الفن الثانى ولان الموت ضرورى الوقوع لان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف اى بعد خمسة وثلثين سنة او بعد اربعين سنة فى الانسان تاخذ فى الانتقاص لمعاونة الحرارة الغريبة الحرارة الغريزية ومعاضدة الحركات الداخلية الحركات النفسانية والبدنية فى التحليل فلاتزال تنقص حتى يودى الى الانحلال بالكلية واذا انحلت الرطوبة الغريزية بالكلية تغلب الرطوبة الغريبة بواسطة التغذية فتنطفى الحرارة الغريزية ويحل الموت واما ان يكون فعلها لتحصيل كمال الشخص وهى القوة النامية وهى القوة التى تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم وتضمه اليها وتزيد فى الاقطار الثلثة على نسبة طبيعية الى غاية ماهى كمال النشو فقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها تنبيه على الية الفرق بين السمن والنمو فان الاجزاء الزائدة من الغذاء فى النمو تنفذ فى جواهر الاعضاء فتمدها وتزيد فى جواهرها وفى السمن لاتنفذ فى جواهر الاعضاء بل تلتصق وقولنا يزيد فى الاقطار الثلثة احتراز عن الزيادات الصناعية فى جسم فان الصائغ اذا اخذ مقدارا من الشمع فان زاد فى طوله وعرضه

نقص فی عمقه وبالعکس والقوة النامیة تزید فی الاقطار الثلثة لذا قیل وفیه نظر ظاهر
لان الصانع اذا اضاف الی مقدار من الشمع مقدارا آخر منه حصلت الزیادة
فی الاقطار الثلثة وزیادة الجسم النامی ایضا انما یحصل بانضمام الغذاء الیه
لا بنفسه وقولنا علی نسبة طبعیة احتراز عن الزیادات الغیر الطبعیة کما فی الاستسقاء
وسائر الاورام وقولنا الی غایة ما احتراز عن السمن لانه لیس لے الکمال المقدار الذی
یکون لکل نوع من الجسم النامی ہذا ہو المشہور فی بیان فوائد القیود وقد یقال
ان قولنا تزید فی الاقطار الثلثة احتراز عن السمن والورم جمیعا لان السمن لا یکون الا فی
قطرین العرض والعمق ولکونه مخصوصا باللحم وما فی حکمه دون العظم ونظائره من عضا
الاصلیة والورم لا یکون فی القلب بالاجماع ولا فی العظام عند الاکثرین واورد
علیه اولا بان السمن قد یزید فی الطول ایضا کما صرحوا به وثانیا بان النامیة
فی جمیع الاعضاء لیست شخصا واحدا بل لها افراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء
وکذا مبادی السمن والاورام لیست فی کل البدن امرا واحدا بالعدد فیکفی فی انتقاض
التعریف صدقه علی سمن بعض الاعضاء وتورمه والحق ان قولنا تدخل الغذاء
بین الاجزاء وتضمه الیها یخرج السمن علی ما اشرنا الیه وقولنا تزید فی الاقطار
الثلثة ایضا لتمام التعریف لا احتراز واما الزیادة الصناعیة فخارجة عن التعریف
بقولنا تدخل الغذاء بین الاجزاء وتضمه الیها وبقولنا علی نسبة طبعیة فان الزیادات
الصناعیة لا تکون علی نسبة طبعیة وقد احترز به ایضا عن الزیادات الغیر الطبعیة
کالاورام وقولنا الی غایة ما ایضا لتمام التعریف ثم ان فعل ہذه القوة ایضا
لا یتم الا باحالة الغذاء الی مشاکلة المغتذی وادخاله فیه وجعله شبیها به والفرق

بينهما وبين الغاذية ان الغاذية انما تفعل هذه الافعال بقدر ما تحلل وهذه القوة
تفعل اكثر منه ولهذا ذهب البعض الى اتحادهما ولا استبعاد في ان يكون قوة
في ابتداء الامر قوية فيكون وافية بايراد بدل ما تحلل والزيادة عليه معًا وبعد ذلك
تضعف فلا تتمكن من الزيادة فيكون في بدو الامر غاذية نامية معًا وبعد ذلك
غاذية فقط وهذه القوة ايضًا تقف عند بلوغ الجسم غاية نشوه وسبب وقوفها
ان الاجسام خصوصًا ابدان الحيوانات المخلوقة من المني والدم يكون في
اول الامر رطبة ثم لا تزال تجف يسيرًا يسيرًا بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية
والنفسانية والبدنية والنمو لا يكون الا عند تمدد الاعضاء والاجزاء ولا يكون
ذلك الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة ولا يمكن استحداثها الا اذا كانت
الاجزاء والاعضاء لينة فاذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فتقف النامية ولا يظهر
اثرها فقيل انها تبطل عند الوقوف وقيل تبقى من غير اثر وعلى الثاني اي على تقدير
ان يكون فعل القوة المخدومة لاجل النوع فهي ثنتان احدهما المولدة وهي التي
تفصل جزءًا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه ليكون مبدءًا
لشخص آخر من نوعه او جنسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه
كما في الانسان وغيره ١٢ — كما في الفرس او تمازج على الاتان ويتولد منهما البغل ١٢
والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج يخرج ويتولد من جميع الاعضاء
ويأخذ من كل عضو طبيعة خاصة فيستعد بذلك لان يتولد منه مثل تلك الاعضاء
ولذلك يستولي الضعف على من يفرط في الجماع في جميع اعضائه وعند ارسطو
ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وهذه
القوة بالحقيقة قوتان احدهما تجعل فضل الهضم الاخير منيًّا والاخرى تهيئ كل جزء

من المني الحاصل في الرحم بعضو خاص فيخص للعصب مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا
وللشريان مزاجا خاصا وهكذا وتسمى الاولى بالمحصلة والاخرى بالمفصلة
فوحدة القوة المولدة اعتبارية والثانية القوة المصورة وهي القوة التي
تفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض من الاشكال والمقادير
الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه المني وهذه القوة تختص بالرحم واما القوى الخوادم
الاربع فهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهي كلها خادم الغاذية كما
سيلوح والغاذية خادمة للنامية والغاذية والنامية تخدمان المولدة والمصورة
كما عرفت فهذه الخوادم الاربع خوادم لتلك المخدومات الاربع اما الجاذبة فهي
قوة تجذب ما يحتاج اليه من الغذاء وانما احتيج اليها لان الغذاء لا يصل بنفسه
الى جميع الاعضاء لانه ان كان ثقيلا لم يصل الى الاعضاء العالية وان كان
خفيفا لم يصل الى السافلة ويدل على وجودها اولا انا نشاهد حركة الغذاء من الفم
الى المعدة وحركته ليست ارادية وهو ظاهر ولا طبعية فان المنتكس يجذب الغذاء من
فمه الى معدته مع ان الغذاء ثقيل حركته الطبعية باطلة والاشجار تتصاعد الماء
الى اعاليها فهي قسرية فالقاسر اما دافع من فوق وهو باطل لان المرئ و
المعدة عند اشتداد الحاجة الى الغذاء يجذبان الطعام من الفم مع عدم ارادة
الابتلاع والحيوان ممضغ من غير ارادة او جاذب من تحت ففي المعدة قوة جاذبة
وهو المدعى وثانيا ان الانسان اذا اغتذى ثم تناول حلوا ثم قاء فالحلو يخرج
آخرا وما ذلك الا لجذب المعدة الحلو الى آخرها واذا تناول غذاء ما ودواء كريها
لا يزدرده المعدة والمرئ الا بعسر ربما يدفعانه بالقئ بلا اختياره وثالثا

ان الدم في الكبد يكون مخلوطاً بالصفراء والسوداء والبلغم ثم كل من هذه الاربعة
يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين وما ذلك الا لقوة جاذبة في الاعضاء ولان
انصبابه ليس حركة ارادية ولا طبعية ولا قسرية من دافع فانما هو بجذب قوة ورابعاً
ان بعض الحيوانات اذا اقصر مريئه صعدت معدته الى الفم عند الاغتذاء كالتمساح
وما ذلك الا لشدة شوق معدتها الى جذب الغذاء وخامساً ان الرحم اذا
كانت خالية عن الفضول تجذب احليل الذكر الى داخلها لاشتياقها الى المني
كجذب المحجمة الدم وذلك مما يحس به الواطي عند الجماع ففي الرحم قوة جاذبة واما الماسكة
فهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه القوة الهاضمة فعلها ولذا احتيج
اليها لان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيهاً بجوهر المغتذي والاستحالة
حركة لا بد لها من زمان فلا بد من ماسكة تمسك الغذاء الذي جذبته الجاذبة زماناً حتى يستحيل فان
لم تمكثه في المعدة [illegible] القوة الماسكة ويدل على
وجودها في [illegible] بحيث تماسه من جميع الجوانب
وليس ذلك لشدة امتلاء [illegible] لان الغذاء اذا كان قليلاً وكانت الماسكة
قوية تلاقيه المعدة [illegible] وان كانت الماسكة ضعيفة لم تلاق المعدة ولم تجد
الهضم بل [illegible] على وجود الماسكة في [illegible]
ارباب التشريح [illegible] وجدت معدته محتوية على
الغذاء اشد الاحتواء [illegible] وجدت رحمها محتوية على
الزرع احتواء تاماً مماساً له من جميع الجوانب وان الرحم بعد انجذاب المني اليها
يكون منضمة انضماماً شديداً بحيث لا يمكن ان يدخل فيها طرف الميل وان [illegible]

سه وهو لم تحقق في كل عضو جاذبة لاستحال ان يفيض الى كل عضو ما يناسبه ١٢ سه لان ذلك العضو ليس حيا تاما طبعا لذلك الغذاء حتى يتوقف فيه بنفسه ١٢

سه جاد جودة وجودة اي صار جيداً واجاده غيره ١٢ قاموس

سه شرح على نسخ المعقول اي من شرح على شرح كشف وقطع ١٢

النزع بالزاي والعين المعجمة حرف والله البذر انساب الولد كذا في القاموس ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لا يسقي زرع اخيه في العدة ١٢

استقر فی الرحم لا تنزل عنها مع ثقله وان المشروبات الرقیقة والاخلاط لا تنزل من
المعدة والاعضاء وما ذلک الا لقوة ماسکة فیها تمسکها واما الهاضمة فهی قوة
تعد الغذاء لصیرورته جزءا بالفعل وحاصله ما ذکره الشیخ فی کلیات القانون انها
قوة تحیل ما جذبته الجاذبة وامسکته الماسکة الی قوام مهیأ لفعل القوة المغیرة فیه
والی مزاج صالح للاستحالة الی الغذائیة بالفعل والهضم عبارة عن استحالة
مترتبة واقعة بین تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغاذیة مثلا اذا جذبت القوة
الجاذبة لعضو ما شیئا من الدم وامسکته ماسکة ذلک العضو فللدم صورة
دمویة واذا صار شبیها بذلک العضو فقد بطلت عنه الصورة الدمویة وحدثت
فیه صورة ذلک العضو فیکون ذلک کونا للصورة العضویة وفسادا للصورة
الدمویة فبین هذا الکون والفساد استحالات یاخذ استعداد المادة للصورة
الدمویة فی النقصان واستعدادها للصورة العضویة فی الاشتداد ثم لا یزال
الاستعداد الاول ینتقص والثانی یشتد الی ان ینتهی المادة الی حیث یبطل عنها
الصورة الدمویة ویحدث فیها الصورة العضویة فهناک حالتان احدیهما سابقة
وهی تزاید استعداد المادة لقبول الصورة العضویة وتنقص استعدادها للصورة
(مصدر معطوف علی قوله تزاید ١٢)
الدمویة وهذه هی فعل القوة الهاضمة والاخری لاحقة وهی حصول الصورة العضویة وهذه هی فعل
الغاذیة فاستبان الفرق بین القوة الهاضمة لکل عضو وبین القوة الغاذیة له ولما کان الغذاء مرکبا من جزء
احدهما صالح لان یتشبه بالمغتذی وفعل الهاضمة فیه اعداده لان یصیر جزءا من المغتذی
بالفعل وثانیهما غیر صالح لذلک وفعلها اجمالا اعداده للدفع واما
تفصیلا فانه ان کان غلیظا ففعلها فیه الترقیق وان کان رقیقا ففعلها فیه التغلیظ لیسهل

اندفاعه لان الرقيق قد يتشرب جوهر العضو الذي هو الوعاء معدة كانت او غيرها
فلبقي تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا يندفع منه واذا غلظ لم يتشربه العضو فيندفع
بالكلية وان كان لزجاً فنفعها التقطيع حتى يسهل اندفاعه فان اللزج يلزق بجرم
العضو فيصعب اندفاعه اما بالذات بلا توسيط رطوبة كما في جوارح الطير فان
حرارتها تذيب ما تأكل فلا تحتاج الى الماء وكما في الجمل فانه يأكل نباتاً يابساً
ويجعله كيلوساً من غير ان يشرب الماء اياماً او مع توسيط رطوبة كما في الادمي
وغيره من الحيوانات وللهضم اربع مراتب المرتبة الاولى الهضم في المعدة فان الغذاء
اذا وصل اليها انهضم انهضاماً تاماً لا بحرارة المعدة فقط بل بحرارة ما يحيط
بها اما من اليمين فبالكبد واما من اليسار فبالطحال فانه قد يسخن لا بجوهره لما به
من البرد واليبس بل بالشرايين والاوردة التي فيه واما من قدام فبالثرب
الشحمي واما من فوق فبالقلب فاذا انهضم الانهضام التام صار اما بذاته كما في
جوارح الصيد والجمل وغيرها او بواسطة المشروب كما في اكثر الحيوانات كيلوساً
وهو جوهر سيال شبيه بماء الكشك الثخين في ابتداء هذه المرتبة من الهضم من الفم عند المضغ
لان في سطح الفم لاتصاله بسطح المعدة قوة هاضمة فيحيل الممضوغ احالة ما ولذا تفعل الحنطة
الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله الحنطة المطبوخة والمدقوقة المخلوطة باللعاب
ويتغير الغذاء الممضوغ لوناً وطعماً ورائحة المرتبة الثانية الهضم في الكبد فان الكيلوس
يندفع كثيفه الى الامعاء للدفع وينجذب لطيفه بواسطة جاذبة الكبد ودافعة المعدة
من المعدة ومن الامعاء الى الكبد من طريق الماساريقا وهي بالسريانية عروق
دقاق صلاب متصلة بالامعاء والمعدة وخلقت دقاقاً لئلا ينفذ فيها ما لا ينفذ في

مجاري الكبد فيحدث فيها السدة وشكلا بالئلا ينطبق بعضها على بعض فيتعذر نفوذ
شئ فيها فاذا اندفع لطيف الكيلوس من المعدة والامعاء الى الما ساريقا يصب منها
الى العرق المسمى بباب الكبد لكونه مدخلا للطيف الكيلوس اليها وهو عرق كبير منشعب من
كل واحد من طرفيه شعب كثيرة احد اطرافها متصلة بفوهات الما ساريقا واطرافها الاخر
مسماة باجزاء الباب لانها مداخل الغذاء في الكبد ومداخله في اجزاء الكبد متصغرة
متضائلة متصلة فوهاتها المداخلة في تجاويف الكبد بفوهات العرق الطالع من
حدبة الكبد المسمى بالاجوف فاذا تفرق لطيف الكيلوس في اجزاء الباب صار كان
الكبد بكليتها ملاقية لكليته ولذلك يكون فعل الكبد فيه اشد واسرع فينطبخ فيها
انطباخا تاما وينهضم انهضاما ثانيا وينخلع عنه الصورة الكيلوسية ويستحيل الى الاخلاط
ويسمى كيموسا فما كان من اجزائه لطيفا فيه حرارة ويبس يجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق
للطافته ويعلو كالرغوة وهو الصفراء وفيها حراقة لان الحرافة تكون من غاية الحرارة
في الجسم اللطيف وما كان من اجزائه كثيفا فيه برودة ويبس اما بالطبع او لشدة
احتراقه يصير الى طبيعة الرماد ويرسب في اجزاء الغذاء كالعكر وهو السوداء وفيها
حموضة اذا ما انجلب منها الى فم المعدة لتغذيتها والتنبيه على الجوع حامضة وطعم
السوداء الطبيعية بين حلاوة وعفوصة وفيها غلبة الارضية وما كان من اجزائه
معتدلا وتم نضجه فهو الدم وهو حلو وما كان منها غليظا باقيا على الفجاجة فهو البلغم
وفيه حلاوة لانه دم غير نضيج وكلما كان اقرب الى النضج كان احلى
لقربه من الدم وكل من الاخلاط الاربعة اما طبيعي او غير طبيعي اما التغير مزاجه
عن الاعتدال الواجب الذي بسببه يصلح ان يكون جزءا من البدن

او لمخالطة خلط آخر به وتفصيل ذلک في علم الطب وابتداء هذه المرتبة من الهضم في الماساريقا المرتبة الثالثة هي الهضم في العروق فان الاخلاط اذا خرجت من الكبد نفذت في العروق مختلطة وانهضمت فيها انهضاماً تاماً آخر فوق ما كان لها في الكبد وتميز فيه ما يصلح غذاء لكل عضو فيستعد لان يجذبه جاذبة كل عضو وابتداء هذه المرتبة من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد المسمى بالاجوف المرتبة الرابعة هي الهضم في الاعضاء فان الاخلاط اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق الصغار الليفية ترشح من فوهاتها على الاعضاء وتحصيل لها في الاعضاء هضم آخر حتى تتشبه لها لوناً وقواماً وتلتصق التصاقاً تاماً وقد يخل بالتشبه لوناً كما في البهق والبرص وقد يخل بالتشبه قواماً كما في الاستسقاء اللحمي وقد يخل بالالتصاق كما في الذبول وابتداء هذه المرتبة من حين ترشح الاخلاط من فوهات العروق فهذه المراتب الاربع للهضم ولكل مرتبة منها فضلة ففضلة الهضم الاول الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وفضلة الهضم الثاني ما يندفع اكثره بالبول والمرتان ويندفع السوداء الى الطحال والصفراء الى المرارة وفضلة الهضم الثالث والرابع ما يندفع بالتحلل الذي لا يحس به والعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالانف والصماخ وبعضه من منافذ غير محسوسة كالمسام او من منافذ خارجة عن الطبيع كالاورام المنفجرة او ما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني فضلة الهضم الرابع وانما تيكون عند نضج الدم في العروق وتمام استعداده لان يصير جزءاً من جواهر الاعضاء الاصلية المكونة منه ويدل على ذلک

[Marginal notes:]

من طريق الامعاء ۱۲

الاولى اى المعدى

لما يمتزج فضل الهضم من جزء الطحال والمرارة

فضلة بالبول وبالتحرير

ومن فضول الهضم الثالث والرابع دم الحواسير والخارج بالرعاف وغيره ونقل نضيج الخارج في البول في حال الصحة والمني والمذي والودي ودم الطمث والرطوبة الخارجة من الولادة واللبن والبصاق ومادة الحصاة... والقمل ونحو ذلك ۱۲ الوافي

... الهضم اوالاخص ۱۲

ان الضعف الذی یحصل من استفراغ المنی لا یحصل من استفراغ الاخلاط لان
استفراغه یورث الضعف فی جواهر الاعضاء الاصلیة بخلاف استفراغها اما
القوة الرابعة اعنی الدافعة فهی اما دافعة الغذاء المهیّا لکونه جزء العضو کالتی یدفع
لطیف الکیلوس من طرف الیمین سار یقا و اما دافعة للفضل ویدل علی وجودها فی المعدة
والامعاء ما یجده کل احد من نفسه عند التبرز و عند القیٔ من غیر اختیار و علی
وجودها فی جمیع الاعضاء ان الاخلاط تردمختلطة علیها فیاخذ کل عضو ما یلایمه و
یدفع ما لا یلایمه ففی کل عضو دافعة و وجه الحاجة الی الدافعة ظاهر اذ لولا اندفاع
الغذاء والفضلات لم یمکن التغذی و فسد البدن والمزاج کما لا یخفی ہکذا قالوا
وفیه ابحاث الاول ان القول بتعدد القوی مبنی علی اصلهم الفاسد ان الواحد
لا یصدر منه الا الواحد و یجئ الکلام علیه الثانی انه لو سلم ذلک الاصل فلا یلزم
منه تعدد القوی اذ یجوز صدور الکثیر عن الواحد باعتبارات و جہات کما
یعترفون به خصوصاً عند تعدد الآلات والقوابل فیجوز ان یکون ہناک
قوة واحدة بالذات تکون ہی جاذبة عند ازدراد الطعام و ماسکة له بعده و مغیرة
له عند الامساک و دافعة للفضل المستغنی عنه و ما یستدل به علی تعدد القوی
من ان العضو قد یکون قویاً فی احد ہذه الافعال و ضعیفا فی الباقی
ولولا تغایر القوی لاستحال ذلک ضعیف لجواز ان یکون قوة العضو
فی احدہا و ضعفها فی الباقی لتغایر الآلات واختلافها فی القوة والضعف
لا لتغایر القوی فی انفسها الثالث ان جالینوس و سائر الاطباء ذہبوا
الی ان القوة الہاضمة ہی القوة الغاذیة و ما ذکرتم فی الفرق بینهما من

ان جاذبة العضو اذا جذبت الدم وامسكته ماسكته اخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد الى ان يبطل الصورة الدموية ويحدث الصورة العضوية فهناك حالتان احدهما سابقة اعني تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهي فعل الهاضمة والاخرى لاحقة اعني حصول الصورة العضوية وهي فعل الغاذية لا يجدي شيئاً اذ يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورات فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف وبعضها استحالة في الصور النوعية ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية محصلة للصورة الدموية الرابع انا ندعي ان الهاضمة هي الغاذية لان الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائية الى الصورة العضوية وكل محرك الشيء الى الشيء فهو موصل له اليه فالهاضمة موصلة للغذاء الى الصورة العضوية والموصلة الى الصورة العضوية هي الغاذية فالهاضمة هي الغاذية وقد اعترض الشيخ بان المحرك يجب ان يكون هو الموصل حتى قال محال ان يكون الموصل الى حد ما واصلا بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول واجيب عنه بان شان المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل وبالقياس الى الغاية الاعداد والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا ورد بان ما يحرك شيئاً الى شيء يكون المتوجه اليه غاية للمتحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وكلام الشيخ يقتضي ان يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة

صارت القوى اكثر من المذكورات ودل على ان كل واحدة من هذه الحالات المذكورة لا تستدعي قوة على حدة وعلى هذا يجوز ان يكون مجموع الحالتين حاصلا بقوة واحدة وهي الهاضمة ۱۲ واجيب عنه بمنع صغرى القياس وهي قوله ان الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائية الى الصورة العضوية بان الهاضمة الى الصورة الغذائية في الكيف هي الهاضمة المحركة والتي تحرك الغذاء في الجوهر هي الهاضمة الكبدية وهما محركان الغذاء الى الكيلوس والدم ومباينة للصورة العضوية بل الى الكيلوس والدم فتبين بصورة العضو ۱۲

العضوية واحدا واجيب عنه بان ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة
وحينئذ يكون ما يحرك اليه المحرك فعلا باعتبار وغاية باعتبار وقد يكون صورة
مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كالصورة العضوية فيما نحن فيه فيكون غاية
لفعل المحرك ويكون هو معدا لها ويكون هناك فاعل آخر يفعل تلك الغاية وما ذكره
الشيخ لا ينافي ذلك فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب ويكون هو معدا
بالنسبة الى حصول غاية ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر سوى المحرك فالهاضمة
فاعلة لفعل الاحالة والهضم وجعل المادة غذاء بالقوة واما الغاذية فهي التي تجعل المادة
غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية بالفعل وهذا الكلام غير ممتنع لان الشيخ حكم بان
الميل المحرك الى غاية هو الموصل الى تلك الغاية فهو ما دام محركا معد لتلك
الغاية وبعد انقطاع التحريك فاعل لها فهو معد وفاعل باعتبارين فمقتضى كلامه
ان يكون محرك الغذاء من الصور الغذائية الى الصور العضوية معدا لحصول الصورة
العضوية ما دام محركا وفاعلا لها بعد انقطاع التحريك فالمعد من حيث انه معد
لا يكون فاعلا لكن ذات الفاعل والمعد واحدة وهي باعتبار معدة وباعتبار
آخر فاعل ولا فرق في هذا الحكم بين ما اذا كان ما يحرك اليه المحرك من حدود ما فيه الحركة و
بين ما اذا كان صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة فان الماء مثلا اذا كان متسخنا
بالقسر ثم زال القاسر فيتحرك بميله الطبعي الى البرودة الطبعية فمحركه اليها هو ميله
الطبعي وهو الموصل له الى البرودة المخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة لان مراتب
الكيفيات متخالفة بالذات عندهم فعلى مقتضى هذا الاصل يكون الهاضمة من
حيث انها محركة للغذاء فاعلة للاحالة والهضم وجعل المادة غذاء بالقوة ومعدة للقوة

العضویة ومن حیث انها موصلة الی الصورة العضویة فاعلة للصورة العضویة محصلة لها بالفعل من دون حاجة الی قوة اخری الخامس ان المراد بالقوة ہٰہنا المعدة لا الفاعلة لان المفیض ہو واہب الصور ولا شک ان الہاضمة بطبخها ونضجها یفید المادة زیادة استعداد لقبول الصورة العضویة ولذلک الاستعداد مراتب فی الشدة والضعف ولیس بعض المراتب بان ینسب الی القوة الهاضمة اولی من البعض بل یجب ان ینسب الیها جمیع مراتب ذلک الاستعداد ومن جملتها ما بعد لفیضان الصورة العضویة عن واہب الصور العضویة وتیم فعل التغذیة فلا فرق بین الہاضمة والغاذیة السادس انا لا نسلم ان النامیة غیر الغاذیة لم لا یجوز ان یکون ہناک قوة واحدة تختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برہة من الغذاء ما یزید علی قدر ما یتحلل فیزید فی الاعضاء الاصلیة وذلک فی سن النمو ای الی قریب من ثلثین سنة فی الانسان ثم یتطرق الیها شیء من الضعف فیحصل منه ما یساویه وذلک فی سن الوقوف ای الی قریب من الاربعین فی الانسان ثم تتزاید ضعفها فلا تقوی علی تحصیل ما یساوی المتحلل وذلک فی سن الانحطاط الخفی الذی لا یتبین ای الی قریب من ستین وفی سن الانحطاط الظاہری الذی ہو ما بعده الی آخر العمر السابع انا لا نسلم ان الغاذیة مجموع قوی ثلث کما ذکرتم غایة الامر ان فعلها لا یتم الا بافعال ثلثة ولا یلزم من ذلک ان یکون ہناک ثلث قوی لان تحصیل الاخلاط انما ہو فعل ہاضمة الکبد والالصاق فعل جاذبة العضو فلم یبق الا فعل التشبیه فیجوز ان یکون له قوة واحدة ہی الغاذیة بل نقول لا حاجة للتشبیه ایضا الی قوة اخری اذ یجوز ان یکون تحصیل الجوہر الشبیه

وتقابل ان یمنع قوله لیس بعض المراتب بان ینسب الی القوة الہاضمة اولی من البعض وغایة ما فی الباب انه لا علم لنا بالاولویة ولا یلزم من عدم العلم بها عدمها بل الاولویة ثابتة لان نسبة المراتب الی التشبیه فیها الی الہاضمة وجمیع نسبة المراتب الی فیها التشبیه الیها ممتنعة لانها تحیل بلا تشبیه ۱۲

ای زمانا ۱۲

شرح القانون للعلامة آملی

وفی شرح القانون للقرشی سبعة وعشرون ونقل عن بعضهم ان سن النمو الی ثلثین ۱۲

سن الشیخوخة ای الانحطاط الظاہر الی ستین

مراح لبعض شراح القانون

فی کلیات القانون الغاذیة یتم فعلها بافعال ثلثة ۱۲

بالمعتدی فعل هاضمة العضو کما جاز ان یکون تحصیل جوهر الخلط فعل هاضمة الکبد
الثامن انا لا نسلم ان القوة المولدة للمنی قوة غیر هاضمة الانثیین بل یجوز ان یکون
مولدة المنی هی هاضمة الانثیین لا غیر کما ان مولدة اللبن هی هاضمة الثدیین
لا غیر التاسع ان قولهم القوة المولدة بالحقیقة قوتان احدیهما المحصلة والاخری
المفصلة ممنوع لان المنی عند تقرابطه ومتابعیه یخرج عن کل البدن فیخرج
من اللحم جزء شبیه به ومن العظم جزء شبیه به وهکذا من جمیع الاعضاء فاجزاؤه
غیر متشابهة لاختلاف الاعضاء المنفصلة هی عنها فلا حاجة الی قوة تهیئ کل جزء
من المنی الحاصل فی الرحم لعضو خاص وانما یحتاج الیها لو کان المنی متشابه الاجزاء
حتی یکون تلک القوة مخصصة لبعض اجزائه بالعظمیة ولبعضها بالعصبیة دفعا
للترجیح بلا مرجح بل علی تقدیر کون المنی متشابه الاجزاء لا یعنی تلک القوة شیئا
لان احداث تلک القوة جزءا من تلک الاجزاء المتشابهة للعظمیة وجزءا آخر منها للعصبیة
ترجیح بلا مرجح فان قلتم بان هذا الاختلاف بین استعدادات تلک الاجزاء بسبب
قربها وبعدها من جرم الرحم قلنا فلا حاجة الی تلک القوة اذ الحاجة الیها ان
کانت لدفع الترجیح بلا مرجح وقد اندفع باختلاف استعدادات تلک الاجزاء
بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم العاشر انهم یزعمون ان القوة المولدة
والقوة المصورة قوی للنفس والآت لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام
صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الی المصورة قول بحدوث
الآلة قبل ذی الآلة وفعلها بنفسها من غیر مستعمل ایاها وهو صریح البطلان
واجیب عنه تارة بان الکلام قدم النفس وتارة بان المصورة من آلات النفس النباتیة للمولود المغایرة بالذات للنفس

منها وحینئذ لا یکون متشابه الاجزاء بل متشابه الامزاج ... فان المنشار مثلا لا یمکن ان یقطع الخشب من غیر مستعمل
البخاری وغیره ۱۲۵

والانسانية الحادثة بعد تمام صور الاعضاء وتارة بانها من قوى النفس الناطقة
للام قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة
اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
افراز جدا کردن ۱۲
لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة
منيا وتلك القوة تكون حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني
يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول
نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه
الى تلك المادة فينميها وتكمل المادة تربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل
منها تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل انتهى وهذا الكلام في غاية المتانة وحاصله ان حافظ
الصورة المنوية ومزاج المني هي القوة المولدة في الابوين وان اول ما تفيض على
النطفة بعد خلعها الصورة المنوية النفس النباتية ثم النفس الحيوانية ثم النفس الانسانية
فالقوة المولدة من آلات نفس الابوين واما القوة المصورة فهي باطلة عند المحقق
الطوسي فاما ان بني كلامه هذا على نفيها كما هو مذهبه فلا اشكال بها واما ان بني على مذهب
الفلاسفة القائلين بالقوة المصورة فيكون القوة المصورة على ما هو رأيه آلة للنفس
النباتية الفائضة على النطفة قبل فيضان النفس الحيوانية عليها الحادي عشر ان المحققين
منهم المحقق الطوسي انكروا وجود القوة المصورة واستدلوا عليه بوجهين الاول ان

الافعال التي ينبعونها الى القوة المصورة مركبة وتلك القوة واحدة بسيطة فكيف
تصدر تلك الافاعيل المركبة المختلفة عنها واجيب تارة بمنع بساطة تلك القوة وتارة
باستناد اختلاف الافعال الى استعدادات المادة الثاني ان هذا التصوير
الانيق والرصيف الرشيق الذي تحيرت العقول والافهام وتاهت المدارك والاحلام
في ادراك المنافع والمصالح المودعة فيه وكلّت الانظار والابصار دون التأمل
في مباديه فضلاً عن الوصول الى غاياته واقاصيه وقد يبلغ ما استنبطها عقولهم
الضعيفة واستخرجها ادراكهم السخيفة مع عجزها عن درك الحقائق ونيل الدقائق
من المنافع المودعة في خلقة الانسان وانشائه والحكم المبدعة في اعضائه خمسة
آلاف مذكورة في علم التشريح مع ان ما علم منها اقل قليل مما لم يعلم بكثير فكيف يجوز
من له مسكة وفهم صدور مثل هذا التصوير المشتمل على الحكم البديعة الدقيقة والمصالح
العظيمة الانيقة والصور العجيبة الرائقة والاشكال الحسنة المعجبة الفائقة الشائقة
والنقوش المتناسبة المؤتلفة والالوان المتفننة المختلفة عن قوة عديمة
الشعور وان فرض كونها مركبة وكون المواد مختلفة الاستعدادات وهذا حق
لا محيد عنه الثاني عشر ان الامام حجة الاسلام رضي الله عنه انكر القوى
مطلقاً وبالغ في الانكار واسند الافاعيل المنسوبة اليها الى الملائكة الموكلة
بها فهي تفعلها بالشعور والاختيار وهو الحق فان اسناد الافاعيل العجيبة
المحكمة المونقة المودعة في النباتات العديمة الشعور الى القوى سفه عظيم وكذا
تجويز ان يكون فاعل البدن واجزائه واعضائه هو النفس الحيوانية او الانسانية
او قوة من قواها جهل وضلال مبين اما القوى فلما عرفت من عدم شعورها و

امتناع صدور الحكم المحكمة عنها وأما النفس فلأن حدوثها عندهم متأخر
عن حدوث البدن وثانياً لأن النفس الانسانية عند كمال علومها وبلوغها
غايات الادراكات لا يعلم كيفية الاعضاء ومقاديرها واوضاعها وكيفيات
حركاتها واغتذائها وصحتها وامراضها واجزائها واعراضها الا اقل قليل
بعد ممارسة علم التشريح وغيره على سبيل الظن والتخمين لا بالجزم واليقين فكيف تظن
انها عالمة تفاصيلها في بدو تكونها حتى تراعي الحكم والمصالح المودعة فيها وثانياً
لان عند استكمال قوتها لا تقدر على تغيير صفة من صفات البدن ففي ابتداء حدوثها
وشدة ضعفها كيف تقدر على تصيير هذه الصفات البديعة فيه فاذن فاعل
البدن وصانعه ومودع الحكم فيه وفي اعضائه عالم خبير حكيم قدير خلق
فاجاد واودع الحكم كما اراد وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فلا يلزم
من ذلك ان لا يكون في الابدان واجزائها جذب وحرارة طابخة منضجة
ودفع والصاق فان كل ذلك مما ابدعه واودعه الحكيم الخلاق القدير
المختار على الاطلاق وليس في ما سواه من مخلوقاته العلوية والسفلية تاثير بالحقيقة
وان كان هناك تسبب عادي بجريان عادته المقتضية للحكمة المراعية للمصلحة
وقد يخلق الفعال القدير سبحانه ابدع مما يخلق في العادة بخرق العادة
كرامة لمن خصه من عباده بالسعادات هذا هو التحقيق وهو سبحانه ولي العصمة والتوفيق

فصل في الحيوان وهو المركب المزاجي المختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول
لجسم طبيعي آلي من حيث يحس ويتحرك بالارادة وهذه الحيثية متضمنة للتغذية
والتنمية والتوليد فكونها آلية من حيث يحس ويتحرك بالارادة مستلزم لكونها آلية

ط وانما المؤثر بالحقيقة هو الله المتعالي القدير الفعال وانتساب التاثير الى غيره من مخلوقاته العلوية والسفلية على التسبب العادي مجاز ١٢

من حيث تتغذى وتنمو وتولد وهذا القيد احتراز عن النفس النباتية و
الانسانية فان الاولى انما هي آلية من حيث تتغذى وتنمو وتولد لا من حيث تحس وتتحرك
بالارادة والثانية آلية من حيث تدرك الكليات وتستنبط بالرأي لا من حيث
تدرك الجزئيات وتتحرك بالارادة وقد عرفت شرح الفاظ التعريف
فنذكر للنفس الحيوانية من هذه الحيثية قوتان احدهما قوة مدركة والاخرى
قوة محركة والاولى اما ظاهرة او باطنة وكل منهما خمسة مشاعر اما الخمسة الظاهرة
فاولها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى عصبتين مجوفتين نابتتين من مقدم
الدماغ تتلاقيان فيكون تجويفهما واحدا ثم تفترقان فينعطف النابتة
يمينا الى العين اليمنى والنابتة يسارا الى العين اليسرى وذلك الملتقى يسمى
مجمع النور والمذاهب المأثورة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب
الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية
التي هي كالجمد في الصقالة كما ينطبع في المرآة ما يحاذيها بواسطة الهواء المشف
وذلك الجزء من الجليدية زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي والثاني مذهب
الرياضيين وهو انه بخروج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز
البصر وقاعدته عند سطح المبصر فمنهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم
من قال انه يخرج من العين اجسام دقاق اطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد
تلك الاجسام متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر اطرافها ادركه البصر
وما كان بين اطرافها لم يدركه البصر ولذا يخفى عن البصر الاجزاء التي في غاية الصغر
والمسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات ومنهم من قال انه يخرج من العين

جسم كانه خط واحد شعاعي مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة
في غاية السرعة من احد طرفي الطول الى الطرف الآخر ومن احد طرفي العرض
الى الطرف الآخر والثالث مذهب الاشراقيين وهو ان الابصار ليس
بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بحضور المبصر عند الباصرة فيحصل للنفس
علم حضوري بالمبصر بنفس حضوره فالاولون القائلون بان الابصار بانطباع
الشبح في الجليدية يزعمون انه لا يكفي في الابصار مجرد الانطباع في الجليدية
والا لرئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لابد من تادي
الصورة الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك بمعنى ان انطباع الصورة
في الجليدية معد لفيضان صورة مثلها على مجمع النور وهو معد لفيضان
مثلها على الحس المشترك ولم يريدوا ان الصورة المنطبعة في الجليدية
تنتقل منها الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك فان الصورة عرض ومن
المستحيل انتقال العرض من محله واستدلوا عليه بوجوه الاول ان من نظر
الى الشمس بتحديق النظر مدة ثم غمض عينيه يجد من نفسه كانه ينظر اليها فيبقى صورتها
في العين مدة وكذا من بالغ في النظر في الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه يجد صورة
الخضرة منطبعة في عينيه واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم ير ذلك
اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة
وبقائها فيها زمانا ورد ذلك بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة واجيب
بانه فرق بين التخيل والمشاهدة فالتخيل هو الارتسام في الخيال بخلاف المشاهدة والحالة التي يجدها المحدق
في الشمس والخضرة بعد الاغماض حالة المشاهدة لا حالة التخيل فلا مساغ لان يقال ان تلك الحالة

ابقاء صورتها في الخيال وانت تعلم ان المشاهدة مشروطة بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحجب ولا كذلك في صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة المشاهدة غير مستقيم بل الحق ان تلك حالة التخيل والمانظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العهد برؤيتها بهر العين ونبها بان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما سياتي وسياتي تحقيق القول في ذلك الثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا لا يرى كما هو واذا بعد يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد اصغره بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء الجليدية وتحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي فكلما كان قاعدته اقرب كان ساقا المخروط اقصر وزاويته اعظم فيرتسم المرئي في زاوية اعظم فلا يرى اصغر وكلما كان القاعدة وهي سطح المرئي ابعد كان ساقاه اطول وزاويته اصغر فيرتسم المرئي في زاوية اصغر فيرى اصغر واذا انمحى الزاوية لغاية البعد لا يرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار واما اذا جعلنا القاعدة موضعا له فيجب ان يرى كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة او غير ضيقة وردا ولا بان القائلين بخروج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها فلا اختصاص لهذا بمذهبكم وثانيا بانكم تجوزون انطباع شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم الثالث ان للابصار اسوة بسائر الاحساسات فكما ان الاحساس بسائر الحواس ليس بخروج شيء منها واتصاله بالمحسوس بل بان المحسوس ياتيها فكذا الابصار لا يكون بخروج شيء منه بل لان صورة المبصر تاتيه

وتنطبع فيه ورد بانه قياس بلا جامع الرابع ان العين جسم صقيل نوراني وكل
جسم صقيل نوراني اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان المنتبه من النوم اذا حك عينيه شاهد في الظلمة نورا وما ذلك الا لامتلاء
العين في ذلك الوقت من النور والضياء لولا انصباب النور من الدماغ الى
العين لم يكن فائدة في تجويف العصبتين ورد بانه لو تم فانما يدل على الانطباع الا ان الشبح
في الباصرة لا على ان الابصار انما هو بسبب الانطباع الخامس ان الممرورين
يرون صورا لا وجود لها في الخارج ولا بد لما يرى من وجود فهي موجودة في
البصر ورد بان هذا من قبيل الرؤيا والكلام في الرؤية ووجود تلك الصورة
في الخيال لا في البصر واستدل نفاة الانطباع على بطلانه اولا بان الجسم
لا ينطبع فيه ما هو اكبر منه مقدارا فلو كان الابصار بالانطباع لزم ان لا يبصر
الا مقدار نقطة سواد العين الذي فيه انسانها واللازم صريح البطلان لانا نبصر
نصف كرة العالم اجيب عنه بان المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع
صورة العظيم فيه وثانيا بانه لو كان الابصار بانطباع شبح المرئي في الجليدية
لكان المرئي بالحقيقة ذلك الشبح فيمتنع الحكم من المبصر على العظيم بالعظم لان الشبح ليس
عظيما وما هو عظيم ليس مبصرا او امتنع ان ندرك بعد الشيء عنا وان لا نبصره حيث هو
ولزم ان لا نفرق عند الابصار بين الكبير والصغير لان شبحهما المرتسمين في الباصرة
متساويان واللوازم كلها صريحة البطلان اجيب عنه بان شبح المرئي اذا ارتسم في
العين وتاثرت الباصرة تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على ما
هو عليه من العظم والصغر والقرب والبعد فذلك الشبح آلة للابصار لا انه مبصر

صله صقله جلاه فهو مصقول وصقيل ١٢ قاموس
قه ان العصبتين النابتتين الى العينين مجوفتان كالانبوبتين الاسطوانيتين المتساويتين حجما والتجويف فيهما عظيم واسع ليس من ... مقدارا ما يكون لتادية الاشباح المنطبعة في الجليدية وموضع تقاطع الصليب بينهما هو موضع قوة البصر كما عرفت سابقا ١٢

[illegible]

بل المبصر هو الموجود في الخارج وحصول شبحه في الباصرة شرط للابصار وثالثا بانه لو كان الابصار بانطباع الشبح في الجليدية وفي مجمع النور وكان السبب في كون المرئي واحدا مع تعدد شبحه في الجليديتين تادي الصورة منهما الى ملتقى العصبتين دفعة واحدة وارتسام صورة واحدة فيه لاجل ذلك وكان السبب في ان يرى الشي الواحد متعددا عروض ان لا تتادى الصورتان من الجليديتين الى ملتقى العصبتين دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين حتى يرتسم في مجمع النور صورة ثم صورة فيرى الشي لاجل ذلك متعددا كما زعمتم لزم ان يكون عروض الحول لاكثر الناس اكثر لان الروح الدماغي لطيف فمن الممتنع ان يقف في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم ولا يتاخر واذا جاز التقدم والتاخر عليه فاذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان فيكون الحول اكثر والجواب ان هذا انما يتوجه لو قيل ان حامل القوة الباصرة هو الروح الدماغي في مجمع النور ولم لا يجوز ان يكون حاملها هو العصب لا الروح ولو سلم ان حاملها الروح فلم لا يجوز ان يكون حصول الروح في خصوص الملتقى شرطا في الابصار ورابعا بانه لو كان الامر والسبب في وحدة المرئي تادي الصورة من الجليديتين الى مجمع النور دفعة واحدة والسبب في تعدده اي في روية الواحد اثنين اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يستلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا بحاله وزائلا معا في حالة واحدة واللازم منتف لانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر عليه

الحول حركة عضو البياض في العين ويكون السواد في ناحية ... [illegible]

[illegible marginal glosses]

قوله في تعدده اي في روية الواحد عند الباصرة ... [illegible]

قوله واللازم اي عدم امكان روية احد الشيئين واحدا والآخر اثنين في حالة واحدة ١٢

وقد صدقناه بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحداً كما هو ونرى الابعد في
تلك الحالة اثنين واذا نظرنا الى الابعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحداً كما هو
ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين واورد عليه بان هذا اليقين يختص
الورود على اصحاب الانطباع بل هو وارد على القائلين بخروج الشعاع ايضاً
فانهم قالوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطاً
واحداً رئي الشيء الواحد واحداً وان تعدد سهماهما رئي متعدداً ولما ورد عليهم
ان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن قالوا ان وقع السهمان على موقع واحد من
المرئي رئي واحداً وان تعدد موقع السهمين رئي متعدداً ففي الصورة المذكورة
لا يمكن ان يقال يكون السهمين او موقعهما متحداً ومتعدداً معاً في حالة واحدة فهذا
الاشكال مشترك الورود على اصحاب الانطباع واصحاب الشعاع ويجاب
عنه بان تعدد السهمين او تعدد موقعيهما مع الوحدة في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة
الى مرئيين وانما يمتنع بالنسبة الى مرئي واحد واما استقامة العصبتين واعوجاجهما
في حالة واحدة فممتنع قطعاً ولو بالنسبة الى مرئيين فلا اشكال على اصحاب الشعاع
بخلاف اصحاب الانطباع والحق انه لا سبيل الى انكار حصول الصورة في الباصرة
على تقدير القول بالوجود الذهني اما ان الابصار بمجرد انطباع الصورة في
الباصرة فلا يساعده الدليل عليه بل لا يستقيم كما ستعرف واستدل الرياضيون
على مذهبهم بوجوه الاول ان الانسان اذا ابصر وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون
لاجل انعكاس الشعاع من المرآة الى المبصر فهو المطلوب فان الابصار
يكون بخروج الشعاع وقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع

على صقيل كالمرآة ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما
خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في علم المناظر
فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه
ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد
فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط
المنعكسة قصيرة نظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان بعيدا منها
والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما ان يكون لاجل
انطباع صورة الرائي في المرآة وانطباع صورة اخرى من تلك الصورة
في عين الرائي فذلك باطل اما اولا فلان صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لانطبعت في موضع
معين منه فيلزم ان لا ينتقل من ذلك الموضع مع انتقال الرائي والواقع
خلاف ذلك واما ثانيا فلانه لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما
في سطحها كالنقوش المنقوشة في ظاهرها وهو صريح البطلان لانا نرى
الصورة المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن
يبعد عنها واما في عمقها وهو ايضا باطل اذ ليس للمرآة ذلك العمق ولانه
لا يمكن ان يرى الصورة المنطبعة في عمقها لكثافة جرمها واما ثالثا فلانا
نرى صور الجبال العظيمة في المرآة مع ان انطباع العظيم في الصغير محال
واجيب عنه باختيار الشق الثاني والقول بان صورة الوجه انما تنطبع في
جواب عن الوجه الاول من وجوه بطلان الشق الثاني ١٢
المرآة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى الوجه والموضع الذي
له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وان امر في الحس
جواب عن الوجه الثاني ١٢

الصورة المنطبعة في سطح المرآة بل ذو الصورة وانما هي آلة الابصار فهي منطبعة

في سطحها وما يرى هو ذو الصورة لا نفسها وان المحال انطباع العظيم في

(جواب عن الوجه الثالث ١٢)

الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه الثاني ان من قل شعاع بصره ولطف

(الوجه الثاني للرياضيين)

كان ادراكه للقريب اصح لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره

وغلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيد

الشعاع رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثالث

ان الاجهر يبصر ليلا لا نهارا والاعشى بالعكس وما ذلك الا لان الاجهر تحلل

شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى لغلظ

شعاع بصره لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء الرابع

ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا انفصل عن عينه واشرق على

انفه واذا غمض عينه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت

بين عينيه وبين السراج والجواب عن الكل انها لا تدل على كون الابصار

بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات

الابصار اجساما مضيئة تسمى بالروح الباصرة تحللها لرقتها مع ضوء

الشمس او غلظها لرطوبة العين في الليل يمنع من الابصار الخامس ان مباحث

(في الاجهر والاعشى ١٢ — الوجه الخامس ١٢)

علم المرايا والمناظر مبنية على خروج الشعاع من العين الى المرئي فلا بد

عن القول به والجواب ان تلك المباحث انما تبتني على كون المخروط

الشعاعي بين الباصرة والمبصر وحالاته من الاستقامة والانعكاس

والانعطاف من الامور الموهومة من قبيل الدوائر والقسي والاقطار.

(القسي جمع قوس ١٢)

قوله تفيد الشعاع رقة لان الحركة تستلزم السخونة والسخونة تستلزم الرقة واللطافة والصفاء ١٢

قوله الاجهر هو الذي لا يرى نهارا ويبصر ليلا وسببه رقة الروح وقلته جدا فيتحلل بسبب ضوء الشمس ويجتمع في الظلمة والاعشى هو الذي لا يبصر ليلا ويبصر نهارا وسببه كثرة رطوبة من رطوبات العين وغلظها او رطوبة الروح وغلظه ١٢ شرح المواقف للفاضل السيد ١٢

قوله اغماض چشم فرو خوابانيدن والمراد هنا اغماض بعض الاجفان

قوله خطوطا شعاعية [illegible] ١٢

الموہومة فی الافلاک المبتنے علیہا علم الہیأة لا علی کونہا امورا موجودة فی الخارج واصحاب الانطباع واہل الاشراق ایضاً انکرون المخروط الشعاعی الوہمی وانما ینکرون وجوده فی الخارج ہذا واستدل نفاة خروج الشعاع علی بطلانہ اولاً بانہ لوکان الابصار بخروج الشعاع لاختلف الرؤیة بہبوب الریاح ورکودہا لتشوش الجسم الشعاعی الخارج من العین بہبوبہا کما یختلف السماع بہبوب الریاح ورکودہا لتشوش الہواء الحامل للصوت بہبوب الریاح وثانیاً بانا نعلم بالضرورة ان النور الذی یخرج من عین البقة یستحیل ان یقوی علی ان یحیط بنصف کرة العالم بل لو انقلبت البقة بل الانسان والفیل باسرہا اجساماً شعاعیة لما امکن ذلک وثالثاً بان الشعاع ان کان عرضاً استحال انتقالہ وان کان جسماً استحال ان یخرق الافلاک ویصل الی الکواکب وان یخرج من عینا بل من عین البقة جسم ینطبق علی نصف کرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد الیہا او انعدم ثم اذا فتحت العین عاد مثلہ وہکذا ورابعاً بان حرکة الشعاع لیست ارادیة وہو ظاہر ولا طبعیة والا لکانت الی جہة واحدة ولا قسریة اذ لا قسر حیث لا طبع وتجویز ان یکون حرکتہ الی جہة واحدة طبعیة والی ما عداہا من الجہات قسریة وان لم یکن القاسر معلوما لنا مکابرة لا یلتفت الیہا وخامساً بانہ لوکان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان لا یری الشیء الابعد الا بعد انقضاء زمان یتحرک فیہ الشعاع الی المرئی وان یری القمر قبل الثوابت بزمان یقطع فیہ الشعاع مسافة ما بینہما ولکن ذلک باطل بالضرورة فاجیب عن ہذہ الوجوہ بان مراد القائلین بخروج الشعاع

ان المرئی اذا قابل شعاع البصر استعد لان یفیض علی سطحه من المبدء الفیاض شعاع یکون ذلک الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مرکز البصر لکنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة للعین بخروج الشعاع عنها الیه مجازاً علی قیاس التسمیة حدوث الضوء فیما یقابل الشمس بخروج الضوء عنها الیه وہذا الجواب لا یغنی شیئاً لان الشعاع الحادث الفائض علی سطح المرئی ان کان موجوداً فی الخارج ویکون فی الخارج قاعدة مخروط شعاعی موجود فی الخارج راسه عند مرکز البصر فاما ان یحدث علی سطح المرئی بمقابلة عین کل راءٍ شعاع فی الخارج حتی یکون علی سطح المرئی الذی یراه الف راءٍ الف شعاع فی الخارج وعلی سطح المرئی الذی یراه راءٍ واحد شعاع واحد فی الخارج فذلک ضروریة البطلان او یحدث بمقابلة عین راءٍ شعاع ولا یحدث بمقابلة عین راءٍ آخر شعاع اصلا وہذا ترجیح بلا مرجح وباطل بداہتہ ویبقی الکلام فی ذلک الشعاع وذلک المخروط الموجودین فی الخارج ہل ہما جوہران او عرضان وبالجملة فالقول بوجود المخروط الشعاعی وقاعدته فی الخارج لا یخلو عن مفاسد فلعل الحق ان آلة الابصار جسم نورانی فی الجلیدیة یرد بین العین والمرئی مخروط وہمی تعلق ادراک النفس بالمرئی من جهة زاویته التی ہی فی الجلیدیة ولیشتد حرکته عند رویة البعید فیحصل ان کان لطیفا وینفتق الی ملطیفه ان کان غلیظا ویحدث منها فی المقابل اشعة یکون مقتضی موقع سهم المخروط الوہمیة ویکون له حالات الاستقامة والانعکاس والانعطاف فہذا المخروط الوہمی ینفذ فی الجسم الشفاف کالہواء المتوسط بین الرائی والمرئی علی الاستقامة ولا ینعطف علی سطحه فلا یری الجسم الذی یتوسط الہواء بینه وبین الباصرة اکبر مقدارا مما ہو علیه وکذا کل شفاف شفیفه کشفیف الہواء کالافلاک بخلاف الشفاف الذی

سلہ شفیف مثل سنور ۱۲ صاحب کنز اللغات ومثل الصحاح وفی القاموس شفیف الثوب بشف شفوفا وشفیفا وشفیفا رق فحکی ۱۲ منتخب

شفیفه مخالف لشفیف الهواء کالماء فالشعاع بعضه ینفذ فیه مستقیما وبعضه ینعطف
علی سطح ذلک الشفاف ثم ینفذ فیه الی المبصر ولذا یری العنبة فی الماء بقدر
الاجاصة اذا کانت قریبة من سطح الماء لان الشعاع البصری ینفذ فیه
مستقیما ومنعطفا معا ولا یتمایز الشعاعان لقربهما من سطح الماء فاذا کانت
بعیدة من سطح الماء یکون بالشعاعین المتمایزین فیری فی موضعین من الماء
واذا کان قاعدة المخروط الشعاعی جسم صقیل ینعکس منه الشعاع الی ما یقابله
وهذا القدر مما لا ینکره احد من اصحاب المذاهب الثلثة ویستقیم علیه مباحث المرایا
والمناظر هذا واما الاشراقیون فان اکتفوا بمجرد ان الابصار لاضافة اشراقیة
بین الباصرة والمرئی بها ینکشف المرئی عند النفس انکشافا حضوریا بشرط
سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون انطباع شبح او خروج شعاع
واستدلوا علی ذلک ببطلان المذهبین الاولین بما سبق ولم ینکروا المخروط
الشعاعی الوهمی وحالاته المذکورة فی علم المناظر فلا باس علیهم وان زادوا
علی ذلک ان الشف الذی بین البصر والمرئی یتکیف بکیفیة الشعاع الذی
فی البصر ویصیر بذلک آلة للابصار کما هو مشهور ومذکور فی تقریر مذهبهم ورد
علیهم اولا ان کون الشعاع الذی هو فی عین بقة قویا علی احالة نصف
کرة العالم الی کیفیته خلاف الضرورة العقلیة وثانیا انه لو کان الابصار
بتکیف المشف المتوسط بکیفیة الشعاع البصری لکان کلما کانت عیون المبصرین
اکثر کان الابصار اقوی لکون الکیفیة التی یتکیف بها المشف المتوسط بسبب
مقابلة البصر عنده ذلک اشد فان قالوا ان تلک الکیفیة لا تقبل الاشتداد

فعند اجتماع العيون لو سلمت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من البعض الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان تحصل تلك الحالة للكل تلك الاسباب فيلزم تعليل الواحد الشخصي بالعلل المتعددة الكثيرة او لا تحصل بشيء منها وح يلزم ان لا تحصل الا بصار حينئذ او عن الاخير بانا نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لانه اذا كان امور تصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحداً او كثيراً يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر يكون العلة المستقلة مجموعها لا واحداً منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك لو احد و انما يوجد في المجموع كما ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحداً واحداً منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد منها فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل لجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحداً واحداً منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في المرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان تحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا تحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل و لو جوزنا ان تحصيل رؤية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع

(حاشیہ بین السطور: ای الاعتراض الاخیر ۱۲ — وفعة ۱۲ — لرؤية ذلك المرئي ۱۲)

(حاشیہ: سے فی الجیب العلامة القوشجی شرح التجرید ۱۲ — سے قوله لا واحداً واحداً منها حتی یلزم اجتماع العلل المستقلة علی معلول واحد شخصی ۱۲)

عین الناظر المستقدم لزم امکان رؤیۃ شخص بعین شخص آخر ویلزم امکان رؤیۃ الاعمی للمبصرات لان ذلک انما یلزم لو لم یکن ہناک شرائط اُخر غیر التکیف بکیفیۃ الشعاع ہذا فقیل والحق ان تعدد العلل المستقلۃ للمعلول الواحد الشخصی باطل ومجموع العلل المستقلۃ غیر معقول وعلۃ عدم المعلول انما ہی عدم العلۃ التامۃ لا عدم کل واحد من العلل الناقصۃ ولا المجموع اعدامہا وشرائط اخر فیما نظن تعدد العلل المستقلۃ مبطل استقلال کل منہا والقول بانہ عند اجتماع العیون تحصل تلک الحالۃ بجمیعہا ویکون علتہا المستقلۃ مجموعہا لا واحداً واحداً منہا باطل لانا اذا فرضت اجتماع الف عیون علی رؤیۃ مرئی معاً فاما ان تحصیل تلک الحالۃ للشف المتوسط بینہا وبین المرئی بالمجموع وہو باطل لانا اذا فرضنا ان عیناً من تلک العیون غمضت لزم القول ببطلان تلک الحالۃ دفعۃ ببطلان علۃ اعنی مجموع الالف فیلزم بطلان رؤیۃ سائر العیون دفعۃ واللازم صریح البطلان اذ لا معنی لبطلان رؤیتنا بانغماض من سوانا عینہ علی ان فساد ذلک جلی من کل ما بین بہ او تحصیل تلک الحالۃ للشف المتوسط بینہا بکل واحد واحد من العیون فلم یکن علتہا المستقلۃ مجموع العیون بل واحد واحد منہا وبالجملۃ فلا سبیل الی القول بتکیف الشف المتوسط بین الباصرۃ والمرئی بکیفیۃ الشعاع التی فی البصر وصیرورتہ آلۃ للابصار کما لا سبیل الی القول بحدوث الشعاع علی المرئی بمثل ہذا البیان فالحق ان فی آلات الابصار جوہراً مضیئۃ اذا قابلہا المرئی مع تحقیق الشرائط وارتفاع الموانع ینکشف المرئی عند المدرک انکشافاً شروقیاً ویتوہم عند الابصار مخروط شعاعی وہی کلام والی ہذا یشیر کلام المعلم الثانی فی رسالۃ الجمع بین الرائین ثم ان للابصار شرطاً

عند الفلاسفة يمتنع الابصار بدونها ويجب معها منها المقابلة المرئي للرائي او كونه
في حكم المقابل كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط
مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لونه
وكمودته ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم الصغر المفرط وهذا ايضا يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وقرب المرئي وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب
الجسم الكثيف المانع من نفوذ الشعاع لا الجسم الملون او المضيء فان الزجاج الملون
لا يحجب عن الابصار والارض مع عدم اللون والضوء حاجبة ومنها ان يكون
المرئي مضيئا اما بالذات او بالغير ومنها ان لا يكون المرئي لطيفا في الغاية كالسموات
وكرة النار والهواء الصافي ومنها سلامة الحاسة ومنها القصد الى الاحساس و
وجه الاشتراط انا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من هذه الشروط
وانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها والحق
ان هذه شرائط عادية لا غير والدليل لا يدل على ازيد من هذا ثم ان الابصار يتعلق
اولا وبالذات بالضوء وبواسطته وساطة في الثبوت باللون وبوساطتها بالعروض
بما عداهما من الاشكال والمقادير والحركات وغيرها هذا وقد اطنبنا الكلام تبصرة
للناظرين في هذا المقام الثاني من المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وهو قوة مرتبة في العصبة
المفروشة على سطح باطن الصماخ بها يدرك الصوت وذلك ان الهواء الذي بين القارع
والمقروع او بين القالع والمقلوع ينضغط بعنف القرع او القلع العنيفين ويتموج
فينتهي تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه بشكل نفسه فيقرع على جلدة مفروشة على عصبة
مفروشة في مقعر الصماخ فيها هواء محتقن وفيها قوة تدرك بها ما يؤدي اليها الهواء

المنضغط من الصوت والهيأة العارضة له فاذا وقع الهواء المتموج على تلك الجلدة
حصل طنين في العصبة كما في الجلد على الطبل فتدرك بالقوة المودعة فيها الصوت
وهيأته اما ان القرع يوجب تموج الهواء فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب
من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبتيها واما ان القلع يوجبه فلان القالع
يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي تسلكها المقلوع الى جنبتيها ويشترط
مقاومة المقروع للقارع كما في قرع الطبل ومقاومة المقلوع للقالع كما في قلع
الكرباس بخلاف القطن فانه لا يقاوم القارع والقالع ثم انه لا يجب وصول الهواء
المنضغط الحامل للصوت بعينه الى الصماخ بل قد يتكيف ما يجاوره من الهواء
بالصوت ويموج فيتكيف به ما يجاوره وذلك الهواء المجاور الى ان ينتهي الى الصماخ تكيف
بالصوت الهواء الراكد في الصماخ والدليل على ان السماع يكون بوصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ وجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع
طرفها الآخر في اذن انسان وصاح فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان
دون سائر الحاضرين الثاني انا نرى رماة البنادق يشعلون الفتيلة المرمي بها و
بعد زمان نسمع اصواتها وكذا نرى ضرب القصار على الخشب اولا وبعده بزمان نسمع
الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح فمن كان في جهة تهب اليها الريح يسمعه
وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا الرابع انه اذا
كان بين متجاورين حاجز كباب من الزجاج بحيث لا ينفذ فيها الهواء فانهما
يتناظران ولا يسمع احدهما صيحة الآخر وهذه امارات حدسية تفيد اليقين وليست
من قبيل الاستدلال بالدوران حتى يقال ان الدوران لا يفيد الا الظن

وتعارض لوجوه منها ان الحروف المصمتة لا وجود لها الا فی آن حدوثها فهی تسمع قبل وصول الهواء الحامل لها الی الصماخ والجواب انها آنیة الحدوث لا آنیة الوجود فیجوز ان یبقی زمانا یصل فیه الهواء الحامل لها الی الصماخ ومنها ان حامل حروف الکلمة الواحدة اما هواء واحد فیلزم ان لا یسمعها الا سامع واحد لان تقارن ذلک الهواء الواحد بالکلیة علی ذلک الشکل الی ان یصل بکلیته الی صماخ واحد نادر جداً او اهویة متعددة فیلزم ان یسمعها سامع واحد مرارا کثیرة واجیب باختیار الثانی والقول بانه یجوز ان یکون الواصل الی صماخ السامع الواحد هواء واحداً من تلک الاهویة او یکون متعدداً ویکون السماع مشروطاً بالوصول اول مرة فتنتفی السماع بوصول ما یصل بعد الواحد من الاهویة لانتفاء ذلک الشرط ومنها انه قد یسمع الکلام غیره مع حیلولة الجدار بینهما من جمیع الجوانب فتحقق السماع من دون وصول الهواء الحامل للصوت واجیب بان الهواء الحامل له ینفذ فی مسام الجدار ورد بان الهواء لا یحمل الکلمة المخصوصة ما لم یتشکل بشکل مخصوص فی الخارج ونفوذه فی المسام الضیقة مع ذلک الشکل المخصوص غیر معقول ودفع بان تکیف الهواء بکیفیة الصوت لا یتوقف علی التشکل الحقیقی بشکل مخصوص ومنها ان الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ اما ان یکون مسموعاً او لا وعلی الاول یلزم ان یکون الکلمة الواحدة مسموعة مرتین مرة لقیامها بالهواء الواصل الی الصماخ ومرة لقیامها بالهواء الخارج عنه واللازم صریح البطلان وعلی الثانی یلزم ان لا یدرک جهة الصوت والجواب انا نختار الثانی وادراک جهة الصوت انما هو بادراک جهة اتیان الهواء الحامل للصوت الواصل الی الصماخ لا بسماع

بعض الاعلام واذ کان الظن المناسب بکون اکثر ما آنیة قال الاستاذ العلامة قدس سره لا وجود لها الا فی

(حاشیة:) قوله وتعارض الحروف المصمتة الخ ... الاذاقة والثنی المصمتة ... حروف الذلاقة ... ایضا واعلم ان منها حروفا ... والطاء وهی المسماة بالآنیة لانها لا توجد الا فی الآن ... زمان ارسالها وهی بالزمانیة الی الصوت کا ... [illegible]

(حاشیة:) الی الخط والآن مع الزمان ... [illegible]

(حاشیة:) [illegible]

الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ واختيار الاول والقول بان السماع
مشروط بان يصل اول مرة فيكون الشرط منتفيا بعدها فينتفي المشروط بانتفاء الشرط
لم احصله فان هذا انكار لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ مسموعا
لا انه اختيار لذلك الشق ومنها انه لو كان السماع بوصول الهواء المتموج المتكيف
بالصوت الى الصماخ وتكيف الهواء الراكد في الصماخ به لزم ان يسمع كل صوت
مرتين لوصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين وتكيف الهواء الراكد في
الصماخين بالصوت والتزام ان الصوت يسمع سمعتين لكلتا القوتين المودعتين
في العصبتين المفروشتين على سطحي الصماخين لكن لا يحس بالسمعتين لاتحاد زمانيهما
لا يخلو عن ابعد لاسيما في اتحاد آن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين
في الاحوال والاوقات باسرها للكلام مجال واسع الثالث من المشاعر الخمسة
الظاهرة قوة الشم وهي قوة مرتبة في الزائدتين اللتين في البطن المقدم من بطون
الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح وقد اختلف في كيفية ادراك
الروائح بها فذهب الجمهور الى ان الهواء المتوسط بين هذه الحاسة وجرم
ذي الرائحة ينفعل من ذلك الجرم ويتكيف بكيفيته بسبب مجاورته ويصل ذلك الهواء
المتكيف بتلك الكيفية الى الخيشوم فتدرك تلك الرائحة بهذه الحاسة وكلما
كان الهواء ابعد من جرم ذي الرائحة كانت الرائحة فيه اضعف لان كل جزء
من الهواء ينفعل عن مجاوره وكيفية المتاثر اضعف من كيفية المؤثر وذهب
البعض الى ان ادراك الروائح بهذه القوة بتجزؤ وانفصال اجزاء من ذي الرائحة
مخالطة للاجزاء الهوائية فتصل الى القوة الشامة فتدرك بها وزعم البعض انه

يفعل ذو الرائحة في القوة الشامة فعلاً من دون استحالة الهواء في الكيفية ومن
غير تبخر وانفصال استدل اصحاب المذهب الثاني اولاً بانه لولا تحلل اجزاء من الجسم
ذي الرائحة ومخالطتها الاجزاء الهوائية لما كانت الحرارة والدلك والتبخير تذكي
الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها واللازمان باطلان والجواب ان اذكاء
الحرارة والتبخير والدلك للروائح انما هو لاعدادها الهواء المتوسط للاستحالة
الى كيفية ذي الرائحة والبرد بخلاف ذلك اولان الحرارة تعين القوة الشامة
على الادراك بخلاف البرد وثانياً بانه لولا تحلل الاجزاء من الجسم ذي الرائحة لما كانت
التفاحة تذبل بكثرة الشم والجواب ان كثرة المس تعين على تحلل رطوبات التفاحة
فهي تذبل بمرور الزمان وبكثرة المس بسبب تحلل رطوباتها لا بسبب انفصال
اجزائها ومخالطتها بالاجزاء الهوائية عند شمها اذ من المعلوم انه لا تحليل منها
اجزاء يملأ مواضع كثيرة تعطرت برائحتها واستدل اصحاب المذهب الثالث
بان النار مع شدة احالتها لما تجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل
الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة الى كيفيته وقد حكى المعلم الاول في تعليم
الاول انّ الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف قتلى ملحمة
وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة
وان تحليل من تلك الجيف اجزاء تبلغ مائتي فرسخ والجواب ان ذلك مجرد استبعاد
ولا دليل على الامتناع وانه من الجائز هبوب رياح قوية يصل بها الهواء المتكيف
بكيفية الرائحة الى تلك المسافة البعيدة على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف
بالابصار حين هي ترتفع في الجو العالي كذا قال الشيخ والطل المذهب الثاني

بان قليلا من المسك يعطر هواء بيت كبير ويديم ذلك التعطر مدة بقائه وان
خرج ذلك الهواء من البيت ودخل فيه هواء آخر من غير ان ينقص وزنه كيف
ولو فتت ذلك المسك كله الى اجزاء صغار لم تشغل هواء البيت بالكلية فلو كان
الشم بالتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة لما امكن ذلك وابطل الثالث
بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة وقد يحرق ويفنى بالكلية مع ان الرائحة
تدرك في الهواء ازمنة متطاولة فكيف يتوهم ان الشم هناك بفعل المسك في القوة
الشامة فتعين ان يكون الحق هو المذهب الاول لكن يرد عليه انه من المعلوم
المجرب ان الجسم ذي الرائحة اذا كان حيث تهب الرياح تكيفت الهواء بريحته
وتزول عنه الرائحة بالكلية او تضعف جدا ولذا يهتمون بتقديم الاباريق والقوارير
المملوة من الطيب والعروق والعطور النوافح ويتاخون في فتق النوافج
فاما ان يكون الرائحة تنتقل عنه الى الهواء من دون انفصال جزء منه حامل
للرائحة ومخالطته الهواء فيلزم انتقال العرض وهو محال او لا تنتقل عنه بل تحدث في الهواء رائحة اخرى فلم
تزول عنه الرائحة ولم تضعف اي لم تزل الرائحة ولم تضعف او ضعفها فيه على هذا التقدير فلا محيد عن القول
بان الاجزاء اللطيفة الحاملة للرائحة تتحلل وتنفصل عن الجسم ذي الرائحة وتخالط
الاجزاء الهوائية ولذا تزول الرائحة من الجسم ذي الرائحة او تضعف لانفصال
تلك الاجزاء عنه بالكلية او انفصال بعضها عنه فلعل الحق ان الشم
قد يكون بتكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم وقد يكون بانفصال
اجزاء لطيفة من ذي الرائحة ومخالطتها بالاجزاء الهوائية ووصولها الى الخيشوم
والعلم الحق عند واهب العلوم الرابع من المشاعر الحاسة الظاهرة الذوق

وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم
بشرط مماسة جرم ذي الطعم كالملح وتوسط رطوبة لعابية تفهة خالية عن طعم المطعوم
وضده وهذه القوة تضاهي قوة اللمس في المنافع اذ بها يتمكن على جذب الملائم
ودفع المنافر من المطعومات كما ان قوة اللمس يتمكن بها على مثل ذلك من
الملموسات وفي الاحتياج الى المماسة وتفارقها في ان نفس المماسة ههنا
لا تؤدي الى ادراك الطعم بل يحتاج الى توسط الرطوبة اللعابية بخلاف اللمس
فان نفس مماسة الحار تؤدي الى ادراك الحرارة من دون حاجة الى
توسط واسطة وانما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهة خالية عن الطعوم لان الرطوبة
اللعابية اذا كانت متكيفة بكيفية مطعم لم تدرك طعوم الماكولات والمشروبات الا
مشوبة بتلك الكيفية ولم تؤدها بصحتها كالممرور فانه يجد الماء العذب والعسل الحلو
مرا واختلفوا في كيفية توسطها فقيل انها يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم و
تغوص تلك الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس بتلك الحاسة
هو كيفية ذي الطعم وتلك الرطوبة واسطة لايصال الجوهر الحامل لتلك
الكيفية الى الحاسة وقيل ان تلك الرطوبة بنفسها تتكيف بكيفية ذي الطعم
بسبب المجاورة وتغوص وحدها والمحسوس بتلك الحاسة كيفيتها هذا والمشهور
ان الطعوم كيفيات موجودة في الخارج والقوة الذائقة آلة لادراكها و
توهم البعض انه لا وجود للطعم في المطعومات بل وجودها انما يحدث في الذائقة
بل زعموا ان سائر الكيفيات المحسوسة لا وجود لها في الخارج وانما تحدث في
الحاسة وتوهموا ان القول بوجودها في الخارج مبني على ان الكيفيات المحسوسة فاعلة

قوله رطوبة لعابية وهي مبعوثة من اللحم الغددي الذي تحت اللسان المسمى بمولد اللعاب وقد يسمى بالملعبة كذا قال الصدر الشيرازي ١٢

قوله وانما شرط كون الرطوبة اللعابية تفهة خالية عن الطعوم ليؤدي طعوم الاشياء كما هي الى الذائقة فان الرطوبة اذا تكيفت بطعم لا يدرك طعوم الاشياء ...

بالتشبيه ففاعل الحلاوة في الذائقة يجب ان يكون حلوا وفاعل الحرارة يجب
ان يكون حارا وهكذا ابطلوا هذا المبني بان الحركة تسخن مع انها غير حارة و
الممرور يجد طعم الماء مرا والذي غلب عليه الدم يجده حلوا مع انه تفه في نفس الامر ومن غلب
عليه السوداء يرى جميع الالوان سوادا وصاحب اليرقان يراها صفرة وحركة الهواء
الراكد في الصماخ وضربه الجلد المفروش على العصب الذي فيه هواء محتقن موجب
لحدوث الصوت كما في الطبل سواء كان له وجود خارج الصماخ او لا وهذا انكار للمحسوسات
وجحود بالضروريات فلا يستحق الجواب والله اعلم بالصواب الخامس من المشاعر الخمسة الظاهرة قوة اللمس وهي قوة منبثة في العصب المخالط لتمام الجلد واكثر البدن من
شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها
العضو اللامس عند المماسة قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك
حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحواس
طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ
به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي يدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة
عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي
يستبقى الحيوان من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد حواس اخر
على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط
بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا
في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا

يتأذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد متولد للصفراء والسوداء والطحال
والكلية مصبتان لما فيه لذع وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها
ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست تألمت
بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات والحاصل ان الحيوان لتركبه
من العناصر صلاحه باعتدالها وفساده بمغالبتها فاعطاه خالقه الحكيم قوة يدرك
بها المنافي ليحترز عنه ولذا وجب ان يكون كل لامس متحركا بالارادة اما بالنقلة
كاكثر الحيوانات واما بانقباض وانبساط كالصدف اذ لولاهما لما عرف ان له
حسا ومن حكمته سبحانه ان لا يودع هذه القوة في بعض الاعضاء التي هي
ممر الفضلات الحادة كالكلية والكبد والطحال والتي هي دائمة الحركة كالرئة
والتي عليه انتقال البدن كالعظم هذا هو المشهور وذهب البعض الى ان فيها
حاسة الا ان في حاستها كلالة ولذا كان احساسه بالالم اذا احس اشتد ثم
انهم اختلفوا في ثبوت هذه القوة للافلاك فالجمهور على نفيها والبعض على اثباتها
زعما منهم بانها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون
لها شعور بالضرورة فيكون لها قوة اللمس ورد بانه ظاهر ان كون اللمس من لوازم
مطلق الحيوة المتحققة في الافلاك ايضا في حيز المنع وكذا استلزام مطلق الشعور
لقوة اللمس واستدل الجمهور بان قوة اللمس انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافي
فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا وفيه انه يجوز
وجودها في الافلاك لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك ومن الناس
من افرط فاثبتها للبسائط العناصر واستند بهرب الارض من العلو وهرب النار

من اسفل الى شعوريهما بالملايم والمنافر ومنهم من اثبتها فى النبات والله اعلم
واختلفوا فى ان القوة اللامسة هل هى قوة واحدة او قوى متعددة فالجمهور على
انها قوة واحدة تدرك بها جميع الملموسات كسائر الحواس واختلاف مدركات
القوة اللامسة لا يوجب اختلاف تلك القوة كما ان اختلاف المبصرات
لا يوجب اختلاف الباصرة وذهب الشيخ ومن تابعه الى انها قوى متعددة
احدىها الحاكمة بالتضاد بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بالتضاد
بين الرطب واليابس والثالثة الحاكمة بالتضاد بين الصلابة واللين والرابعة
الحاكمة بالتضاد بين الخشونة والملاسة وزاد بعضهم الحاكمة بالتضاد بين الثقل
والخفة لان الميل ايضا يدرك باللمس قالوا قوى اللمس متعددة لكن لانتشارها
فى البدن واشتراكها فى آلة واحدة او لعدم كون تعدد آلاتها محسوسا ظن
انها قوة واحدة وتمسكهم فى ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو
مع فساد مبناه وعلى التنزل مع جواز صدور الكثير عن الواحد بجهات يرد عليه
اولا النقض بالقوة الذائقة فانها تدرك طعوما مختلفة مع انها واحدة عندهم
ولا يجدى القول بان التضاد بين المذوقات من نوع واحد فالذائقة
انما تدرك ذلك التضاد بخلاف التضاد بين الملموسات فانه انواع متعددة
فالتضاد بين الحرارة والبرودة نوع والتضاد بين الرطوبة واليبوسة
نوع آخر فلا بد لادراك كل من انواع هذا التضاد من قوة لامسة فوجب
القول بتعدد القوى اللامسة بخلاف الذائقة وذلك لان الذائقة لما
(اى عدم اجداء القول ١٢)
ادركت التضاد بين الطعمين وادركت خصوصيتهما التى بها امتازا عن

غيرهما ويمتاز كل منهما عن الآخر فقد صدر عن الذائقة افعال مختلفة ولما
جاز صدور افعال مختلفة عن قوة واحدة جاز ادراك انواع مختلفة من التضاد
بقوة واحدة فلم يجب القول بتعدد القوة اللامسة وثانيا ان المدرك بالحس
واللمس هما المتضادان كالحرارة والبرودة لا معنى التضاد فانه من المعاني
المدركة بالعقل والوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر
عنها اثنان فيجوز ان يصدر عنها اكثر من الاثنين ايضاً وثالثا ان الكيفيات
والزوجة واليبوسة والجفاف وتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وغير ذلك
يدرك باللمس فعليهم ان يثبتوا لادراك هذه قوى اخر سوى الاربع او الخمس المذكورة
وان لم يجب لادراك هذه وجود قوة على حدة فليكف وجود قوة واحدة او قوتين
لادراك جميع الكيفيات الملموسة وما قيل من ان مزاج الحيوان لما كان من
جنس الكيفيات التي هي اوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها فالقوة التي
هي اولى مراتب الحيوانية يجب ان يكون بحيث تتأثر بسببها الحيوان عن اضداد
ما فيه من الكيفيات الاولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط
من اوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط بالقياس
اليها ويتأثر عنها فلا محالة تعددت القوة اللامسة وهذا معنى قولهم ان اللامسة
حاكمة في التضاد بين الكيفيات فكلام خال عن التحصيل اذ غاية ما لزم مما ذكر
ان مزاج الحيوان لتوسطه بين الكيفيات الاربع الاول وتوابعها يتأثر
عن اضداد الكيفية المتوسطة ويدرك الحيوان اطرافها واما ان ادراكه تلك
الاطراف بقوى متعددة فغير لازم وبالجملة فلا دليل على تعدد القوة اللامسة

بل ربما يذهب الوهم الى ان القوة الذائقة هي القوة اللامسة اللسانية والكان
هذا الوهم يضمحل بادنى تامل فانهما لو اتحدتا لحصل الذوق حيث حصل اللمس اللساني
وليس كذلك لتوقف الذوق على شروط اخر على ما عرفت وايضا غاية اللمس
مضادة لغاية الذوق فان غاية خلق اللمس ادراك ما لا يلايم ليجتنب ولذا عم
جميع الجلد لان الاجتناب عن جميع المنافيات واجب في البقاء وغاية خلق
الذوق ادراك ما يلايم ليجلب ولذا لم يعم لان جلب جميع الملايمات لا يجب في البقاء
فلا يكون اللمس والذوق متحدين فليتامل هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الظاهرة
وللخمسة تتمة ابحاث الاول ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الحواس منها ما لا لذة لها
بفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتالم بتوسط المحسوسات فاما التي
لا لذة لها ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بلون ولا يتالم بل النفس تتالم وتلتذ و
كذا الحال في الاذن فان تالمت الاذن من صوت شديد والعين من لون
مفرط فليس تالمها من حيث تسمع وتبصر بل من حيث تلمس لانه يحدث فيه الم
وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتالمان
ويلتذان اذا تكيفا بكيفية ملايمة او منافرة واما اللمس فانه قد يتالم بكيفية
الملموسة وقد يلتذ بها وقد يتالم ويلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول بل
بتفرق الاتصال والتيامه واعترض عليه اولا بان مدرك الجزئيات
المحسوسة ان كان هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله في البصر والسمع انهما لا يتالمان
ولا يلتذان بل النفس تتالم وتلتذ وان لم يكن هو الحواس الخمس فلا يستقيم
قوله في الشم والذوق وثانيا بان بديهة العقل حاكمة بان لكل واحد من الحواس

محسوساً مخصوصاً يستحيل ان يدركه غيره فلا يصح ان يقال ان مدرك الصوت
الشديد واللون الموذي هي القوة اللامسة الحاصلة في الاذن والعين وثالثاً
بان ماذكره مناقض لحد اللذة والالم فانه حد اللذة بانها ادراك الملايم من حيث
هو ملايم والملايم للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة ورابعاً
بان ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة والماً للحواس اولا فعلى الاول يكون
ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وللالوان الموذية الماً وعلى الثاني لا يكون
للمس ولا للشم ولا للذوق لذة والم واما ان يكون لذة والماً لبعض الحواس
دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح لان جميع الحواس وسائط في ادراك النفس المحسوسات
الجزئية واعتذر الامام من قبل الشيخ بان الالوان ليست ملايمة للقوة الباصرة
لانها ليست كمالاً لها لعدم اتصاف الباصرة بها والملايم للشيء هو الذي
يكون كمالاً له بل الملايم للباصرة هو ادراك الالوان والشيخ لم يجعل حصول
الملايم لذة حتى يكون حصول ادراك الالوان للباصرة لذة لها بل جعل اللذة
عبارة عن ادراك الملايم والقوة الباصرة اذا ابصرت فقد حصل لها الملايم
اعني ادراك المبصرات ولم يحصل لها ادراك الملايم اعني ادراك ادراكها فان
القوة الباصرة لا تدرك كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها
تدرك الاشياء وتدرك انها تدركها واعترض عليه بان ماذكره جار في اللامسة
والشامة والذائقة ايضاً فانها ايضاً انما يحصل لها ملايماتها اعني ادراكات
الكيفيات المحسوسة بها لا ادراك ملايماتها اعني ادراكات الادراكات هو انما يحصل
للنفس لانها تدرك وتدرك انها تدرك واجيب عن الاول بان المدرك

دون بعض ١٢ تأمل البعض والتراد في على التساوي ودچ الاطلاق الخارجي الشيء الثاني نباتي ودچ عن الاول لاعتبار ٣ وذ ودچ

ای تعریف الشیخ ١٢ / عرف ١٢ / الرازی ١٢ / يحسن الاول وقبح الثاني يعني عجائب ١٢

فلينظر

والملتذ والمتالم حقیقة هي النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس مجاز لكن
لما كان الاحساس بانفعال آلة الحاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها
بكيفية ذلك المحسوس وكان انفعال بعضها وتكيفها به بحيث ان النفس تدركها
حيث تنفعل الآلات عن محسوساتها كاللامسة والشامة والذائقة ولذا يقال
ان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الطيب في الشم ولذة الشعوة في
آلة اللمس وكان بعضها على خلاف ذلك كالباصرة والسامعة فلا يقال
انه تدرك لذة الصور الحسنة في الجليدية او في مجمع النور ولذة الصوت الطيب
في العصبة المفروشة على الصماخ حكم بالتذاذ اللامسة والذائقة والشامة
وتالمها بمحسوساتها دون الباصرة والسامعة وعن الثاني بان الشيخ لا يقول
بان مدرك الصوت الشديد واللون المفرط لامسة الاذن والعين بل المدرك
لها السامعة والباصرة والمتالم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه
الصوت الشديد في لامسة الاذن واللون المؤذي في لامسة العين وعن
الثالث بان المتالم من اللون المؤذي لامسة العين ومدركه باصرتها لا
لامستها والملايم والمنافر انما يكونان للنفس لا للقوى او الآلات وعن الرابع
بان المقول يكون ادراك النفس لذة اللمس والشم والذوق حيث تنفعل الآلات
هذه الثلاثة عن محسوساتها دون لذة البصر والسمع حيث لا تنفعل آلاتهما عن محسوساتها
ليس ترجيحا بلا مرجح وانت تعلم ان هذا الكلام مع غاية متانته لا يفيد وجه الفرق
بين اللامسة والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة بكون ادراك النفس
المحسوسات تلك الثلاث حيث تنفعل آلاتها بها وكون ادراكها المحسوسات تانيين حيث

لا ینفعل آلاتہما بہا ویکون آلات تلک الثلاث محال اللذات والآلام الحاصلتین
عن محسوساتہا دون آلات ہاتین فلم تدرک النفس محسوساتہا ملک حیث ینفعل
آلاتہا ولا تدرک محسوسات ہاتین حیث لا ینفعل آلاتہما واما ان الانسان یدرک
لذۃ الحلو فی الفم ولذۃ الطیب فی الشم ولذۃ النعومۃ فی اللمس فان صح فکذلک
یصح انہ یدرک لذۃ حسن الصورۃ فی البصر ولذۃ حسن الصوت فی السمع ولو سلم انہ
یقال ان الانسان یجد لذۃ الحلو فی الفم والطیب فی الشم والنعومۃ فی اللمس
ولا یقال مثل ذلک فی الباصرۃ والسامعۃ فغایتہ ان یکون ذلک من
الاطلاقات العرفیۃ التی لا یلتفت الیہا فی معرفۃ الحقائق والعلوم الحقیقیۃ
علی ان الکلام فی انہ لم یقال ذلک ولم لا یقال ہذا وما قیل فی وجہ الفرق
من ان مزاج الحیوان حاصل من جنس الکیفیات الاول وبقاء حیوتہ منوط
باعتدال مزاجہ وصلاح بدنہ وفسادہ انما یکون بانحفاظ ذلک المزاج وخللہ
واللذۃ ادراک الملایم من حیث ہو ملایم والالم ہو ادراک المنافی من حیث
ہو مناف والملایم والمنافی للحیوان بما ہو حیوان ہما مدرکات اللامسۃ او لا
لکونہما من جنس کیفیات بدنہ المتقوم حیوتہ بہا ثم مدرکات الذائقۃ التی یتقوی
ویتزاید بہا بدنہ ویتلوہما فی الملایمۃ والمنافرۃ مدرکات الشامۃ حیث تتغذی بہا
الارواح واما مدرکات السامعۃ والباصرۃ فلیس یحتاج الیہا الحیوان بما ہو
حیوان احتیاجا قریبا فالملایم والمنافی للحواس التی ہی قوی جسمانیۃ ولمحالہا
التی ہی اجسام مرکبۃ بما مدرکات تلک الحواس الثلث علی الوجہ المذکور و
اما مدرکات ہاتین الحاستین فلیست ملایمۃ ومنافیۃ لہما ولا لمحالہما ولذا لا تنفعل

ولا تنالمان بهما فكلام خال عن التحصيل لانه لو تم فانما يدل على شدة احتياج
الحيوان الى اللمس ثم الى الذوق وعدم شدة احتياجه الى البصر والسمع
ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراک لذة الملموس والمذوق فی آلات
اللمس والذوق ولا يكون ادراک لذة المبصر والمسموع فی آلات السمع و
البصر على ان ما يتلذذ بلمسه كالناعم وما يتألم بلمسه كالخشن وما يتلذذ بذوقه
كبعض الماكولات المستلذة الضارة وما يتألم بذوقه كبعض الادوية
المرة النافعة وما يلتذ بشمه كبعض الروائح الطيبة المضرة وما يتألم بشمه
كبعض الروائح المستكرهة المفيدة لا يكون مما يلايم او ينافی الحيوان بما هو
حيوان ولان الكيفيات التی مزاجه من جنسها ولا مما يتقوم به بدنه او يختل
به مزاجه ولا مما يتقوى به او يتضعف به بدنه فاللذة والالم غير النفع
والضر فی صلاح المزاج الحيوانی والكلام فی كون محل لذة الملموسات
والمذوقات والمشمومات وآلامها آلات اللمس والذوق والشم وعدم
كون محل لذة البصر والسمع وآلامها آلاتهما فهذا الكلام لا يجدی فی ذلک
نفعا وبالجملة فهذا البيان لامساس له بما نحن فيه فلعل الحق ان اللذة
عبارة عن ادراک الملايم بما هو ملايم والالم عن ادراک المنافر بما هو منافر
فكل ادراک ملايم بما هو ملايم سواء كان بالبصر او بالسمع او بالشم او بالذوق
او باللمس او بغيرها لذة وكل ادراک منافر بما هو منافر سواء كان بالبصر او بالسمع
او بالشم او بالذوق او باللمس او بغيرها الم والمدرک الملايم والمنافر والمتلذذ
والمتألم هو النفس لكن لما كان ادراكها للجزئيات المحسوسة بهذه الحواس

فقد تستند اللذة والالم والادراک الی هذه الحواس ایضا ولما کان اللذة والالم
عبارتین عن الادراک وکان متعلق الادراک فی الاحساسات هی الصور الموجودة
فی آلات هذه الحواس فان ارید باللذة والالم نفس الادراک فمحلهما مطلقا هی
النفس لان الادراک انما یقوم به دون الحواس وان ارید بهما صورة الملائم
وصورة المنافر الحاصلتان فی هذه المشاعر اللتان یتعلق بهما ادراک النفس
فمحلهما هی الحواس مطلقا من دون فرق ما بین اللامسة والذائقة والشامة
وبین الباصرة والسامعة فلا یستقیم ان یقال ان النفس تجد لذة الملموس
والمه فی آلة اللمس ولذة المطعوم والمه فی آلة الذوق ولذة المشموم والمه فی آلة
الشم ولا تجد لذة المبصر والمه فی الباصرة ولذة المسموع والمه فی السامعة ولا ریب
فی ان من یجتلی الصور الحسنة یلتذ بالاجتلاء ومن یبتلی بالنظر فی صورة شوهاء
یتألم بهذا الابتلاء ومن ذا الذی لا یفرق بین رؤیة الوجوه الحسنة او جبهة الملیحة
الصبیحة وبین رؤیة الاشکال الکریهة او القبیحة القبیحة وبین الاصوات
الرخیمة المعجبة والنغمات الطیبة المطربة وبین نهیق الحمر المستنفرة والاصوات
المستهجنة المستنکرة وادراک تلک اللذة وذلک الالم انما هو بالباصرة
والسامعة وتألم الباصرة والسامعة من لون مفرط موذ وصوت شدید هائل
لیس مقابلا للذة الباصرة والسامعة الحاصلة لهما من اجتلاء صورة
شائقة او استماع نغمة رائقة بل هو تألم المسمی من جهة تفرق اتصال یحدث
فی آلات السمع والبصر فتنفی هذا التألم والالتذاذ المقابل له عن السمع والبصر
بما هو سمع وبصر لا یجدی بل لیس فی محله وهل هذا الا کان یقال ان السمع

والبصر يلتذان بالحلاوة ولا يتألمان بالمرارة فليس من شانهما اللذة والالم
ومن البين انه لا يلزم من نفي ادراك مختص بحاسة عن حاسة اخرى سلب الادراك
مطلقا عن تلك الحاسة الاخرى فلا يلزم من نفي اللذة والالم المختصين
باللامسة والذائقة سلب اللذة والالم مطلقا عن الباصرة والسامعة والقول
بان الملتذ والمتألم بالروية والاستماع هي النفس دون الباصرة والسامعة
والملتذ باللمس والذوق والشم اللامسة والذائقة والشامة تحكم يأبى عنه
الفطرة السليمة كل الاباء ونحن لم نخلق لان نؤمن بما بين دفتي الشفاء

المبحث الثاني ان هذه المشاعر الخمسة مختلفة قوة وضعفا بحسب
اختلاف آلاتها في القوة والضعف فآلة البصر النور وآلة السمع الهواء
وآلة الشم البخار وآلة الذوق الماء وآلة اللمس الاعضاء الصلبة الارضية
ولا شك ان النور الطف من الهواء والهواء من البخار والبخار من الماء
والماء من الاعضاء الارضية فيكون اللمس اقوى ثم الذوق ثم الشم ثم السمع
ثم البصر ولذا كانت ملايمات اللمس الذ ومنافياته اشد ايلاما ثم وثم حتى
انتهى الامر الى ان انكر الشيخ التذاذ السمع والبصر وتألمهما بمحسوساتهما

المبحث الثالث ان لها محسوسات مشتركة كالمقادير والاعداد
والاوضاع والحركات والاشكال والقرب والبعد والمماسة فاللمس
يدركها بتوسط صلابة او لين او حر او برد والبصر يدركها بتوسط اللون
والضوء وربما نستعين في ادراك الحركة والسكون بالعقل فان جلاس
سفينة سريعة لا تضطرب ولا تحس بحركتها يشعرون بحركتها

بادراک اختلاف اوضاعها الى بعض الامور والذوق يدرك
العظم والعدد بمعاونة امور ذهنية بان يذوق طعما كبيرا وطعوما مختلفة
والحركة والسكون بواسطة اللامسة والشم لا يدرك شيئا من ذلك
الا بضرب من القياس بان يتوارد عليه روائح مختلفة والسمع يدرك
مقادير الاصوات بمعاونة امور ذهنية وتطويل الكلام في امثال هذا
لا يرجع الى كثير طائل اما المشاعر الباطنة فهي ايضا خمسة بالاستقراء
وما يقال في وجه الضبط من انها اما مدركة فاما للصور المحسوسة بالحواس
الظاهرة فهو الحس المشترك واما للمعاني التي لا تدرك بالحواس الظاهرة
فهو الوهم واما معينة على الادراك فاما بالتصرف فهي المتخيلة او بالحفظ
فاما بحفظ الصور فهو الخيال او بحفظ المعاني فهي الحافظة فلا يفيد الحصر
فاول المشاعر الباطنة الحس المشترك وهي قوة مودعة في مقدم البطن
الاول من الدماغ يتادى اليها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس
الخمس الظاهرة فيطالع النفس صورها فيها ولذا تسمى في اليونانية بنطاسيا
اى لوح النفس واستدلوا على وجودها بوجوه الاول انه لو لم يكن فينا
قوة تدرك بها محسوسات الحواس الخمس الظاهرة لما امكن منا ان نعلم بان هذا
الملون هو هذا المذوق او هذا الملموس لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم
عليه والمحكوم به وشئ من الحواس الظاهرة لا تدرك المحكوم عليه والمحكوم به
فان البصر يدرك هذا الملون لا هذا المذوق ولا هذا الملموس والذوق
يدرك هذا المذوق لا هذا الملون ولا هذا الملموس واللمس يدرك هذا الملموس

لا هذا الملون ولا هذا المذوق واللازم باطل بالضرورة ولا يمكن ان يقال
ان الحاكم على احد المحسوسات بالآخر هو العقل لان العقل لا يدرك المحسوسات
فلا يحكم بينهما وبهذا ايضاً البهائم التي لا عقل لها يصدر منها هذا الحكم والا
لم تكن صورة الخشبة تذكرها الالم لتهرب ولا صورة العشب تذكرها الطعم
لتطلب واعترض على هذا الوجه اولاً بانه كما يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا
الملموس كذلك يمكننا الحكم على هذا الشخص بانه انسان فلو صح ما ذكر من
ان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به لوجب ان يكون فينا
قوة تدرك الكلي والجزئي معاً مع ان القوة العقلية لا تدرك الجزئي
والقوة الجسمانية لا تدرك الكلي وما اجاب عن هذا الاعتراض العلامة
اثير الدين الابهري رح من انه لا يلزم من وجوب حضور المحكوم عليه وبه
لدى الحاكم ان يكون لنا قوة واحدة مدركة للكلي والجزئي بل انما يلزم
ان يكون لنا قوة تدرك صورة الجزئي والكلي وصورة الجزئي يجوز
ان تكون كلية بان يكون الجزئي مدركاً على وجه كلي بان يتصور الانسان
موصوفاً بعوارض كلية بحيث يحصل من المجموع صورة مطابقة لهذا الانسان
في الخارج وان لم يكن في نفسها مانعة عن وقوع الشركة فاني لا نحصل لانا
نحكم على هذا المبصر الجزئي المعلوم بما هو جزئي بانه انسان من دون ان
نحتاج في هذا الحكم الى ان نتصور المحكوم عليه بصورة كلية مطابقة
له فلا محيص عن النقض وثانياً بالحل بان الحاكم بين المحسوسات والمعقولات
مطلقاً هو النفس واسناد الحكم الى القوة الحاسة انها حاسة كانت مجازاً فلا بد

منه في الحكم حضور المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس وحضورهما عنده
قد يكون بارتسامهما فيها كما هو عند حكمها على معقول بمعقول وقد يكون بارتسامهما
في آلتين لها كما هو عند حكمها على محسوس بمحسوس وقد يكون بارتسام احدهما فيها
وارتسام الآخر في آلة من آلاتها كما هو عند حكمها بمعقول على محسوس وبالعكس فلا
يحوج صحة الحكم بمحسوس بحاسة على محسوس بحاسة اخرى الى القول بوجود حس
مشترك يجتمع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كما لا يحوج صحة الحكم بمعقول
على محسوس الى القول بوجود قوة مدركة للكلي والجزئي معاً وهذا الكلام في
غاية المتانة وما افاده العلامة الشيرازي رحمه الله في حواشي شرح الاشارات
من ان النفس انما تحكم بان هذا الملون هو ذو هذا الطعم لاجتماع اللون والطعم في
آلتيهما او في آلة اخرى اذ ليس الطعم في آلة اللون ولا بالعكس فيكونان في آلة
اخرى وهو المعنى بالحس المشترك غير مقنع لان هذا الحكم من النفس انما يستدعي
حضور صورتي المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس سواء كانتا في آلة واحدة او احداهما
في آلة والاخرى في آلة اخرى فلا يثبت الحس المشترك الوجه الثاني انا نرى القطرة النازلة
خطاً مستقيما والشعلة الجوالة دائرة مع انه لا وجود للخط المستقيم والدائرة في
الخارج فيكون وجودهما في قوة وليست تلك القوة هي الباصرة لان البصر
لا يدرك الشئ الا حيث هو ولا النفس اذ لا ترتسم فيها الجزئيات المادية فاذن
قوة جسمانية غير الباصرة ينطبع فيها صورة القطرة حين كانت في حيز ثم قبل انمحاء
هذه الصورة ينطبع فيها صورتها حين ما يكون في حيز آخر وهكذا فاذا اجتمعت الصور
احس بالخط وكذا الحال في روية الدائرة من الشعلة الجوالة وهي القوة المسماة

بالحس المشترک واعترض علیه بوجوه منها انا لا نسلم ان تلک القوة غیر الباصرة
وما ذکرتم من ان الباصرة لا یدرک الشیء الا حیث هو لا دلیل علیه الا الاستقراء وهو
لا یفید الیقین فلم لا یجوز ان ینطبع فی الباصرة صورة القطرة والشعلة حین حصولهما
فی حیز آخر بانتقال فیجتمع الصور فی البصر فتشعر القوة الباصرة بهما فتری خطاً
مستقیماً ودائرة وقد سلم الشیخ ان البصر یدرک الحرکة ویستحیل ادراکه الحرکة
الا علی الوجه المذکور واجاب عنه بان هذا مکابرة للقطع بانه لا ارتسام فی البصر
عند زوال المقابلة وهذا غیر مفحم للمناظر ومنها انا سلمنا ان مدرک
الخط المستقیم والدائرة لیس هو الباصرة لکن لم لا یجوز ان یکون هو النفس
فانها تدرک الکلی والجزئی وهذا الوجه غیر موجه اذ الکلام فی مدرکهما بل فی محل
وجودهما ولا یجوز ان یکون وجودهما فی النفس لتجردها وکونهما من الجزئیات
المادیة المحسوسة وامتناع ارتسام الجزئیات المادیة فی المجرد ومنها انا لا نسلم
ان اتصال الارتسامات اذا لم یکن فی البصر یکون فی قوة اخری لم لا یجوز
ان یکون فی الهواء فیحصل التشکلات فی الاجزاء الهوائیة المتجاورة فیری
خطاً مستقیماً او دائرة واجاب عنه المحقق الطوسی فی شرح الاشارات بان بقاء الشکل السابق
عند حصول الشکل بعده یستلزم الخلاء فان الشکل انما یحدث فی الهواء
لانه یحیط بالجسم المتحرک فیه وبقاء نهایاته بحالها بعد خروج المتحرک عنها یقتضی
احاطة تلک النهایات بالخلاء ورد بان لزوم الخلاء ممنوع لجواز ان یکون
تشکلات الهواء متتالیة ویشاهد کل من التشکلات فی آن مختص به وللطافة
الزمان الفاصل بین آنات التشکلات نظن ان المجموع مشاهد دفعة

وانما كان يلزم الخلاء ان لو كان المجموع مشاهدا دفعة فى آن وهذا فى غاية السقوط لان الشكل الاول الذى تشكل به الهواء اولاً اما ان يكون باقيا عند تشكل الهواء بالشكل اللاحق او لا يكون باقياً وعلى الاول اما ان يكون الشكل السابق باقيا فى الهواء فى الخارج فيلزم الخلاء قطعا على ما افاده المحقق واما ان يكون باقياً فى البصر من دون ان يكون باقيا فى الخارج فى الهواء فلا يكون اتصال التشكلات فى الهواء بل يكون اتصال الارتسامات فى البصر على خلاف مازعمه المعترض بهذا الوجه الثالث وعلى الثانى يلزم ان يكون المعدوم الذى لا وجود له مطلقا لا فى الخارج ولا فى القوة الحاسة محسوساً مشاهدا وهو باطل بالضرورة الثالث ان الانسان قد يدرك صورا لا وجود لها فى الخارج كالمبرسم والنائم فانهما يشاهدان صورا محسوسة ويدركان اصواتا مسموعة متميزة عما عداها وكذلك ما تشاهده النفوس القدسية من الانبياء عليهم السلام والاولياء الكرام والنفوس الخبيثة من الكهنة فانهم يشاهدون صورا محسوسة لا وجود لها فى الخارج متميزة عما عداها وليس وجودها فى الخارج والا لرآها كل سليم الحس فيكون وجودها فى المدارك وتلك المدارك يجب ان يكون جسمانية لامتناع حصول تلك الجزئيات المادية فى المجرد ولا يجوز ان يكون حاسة من الحواس الظاهرة لتعطلها عند النوم ولان تلك الصور قد يراها الاعمى المكفوف بل الاكمه ولا ان يكون هى الخيال الذى هو خزانة حافظة للصور لانه لو كان مدركا لكان كل مخزون فيه مشاهداً وليس كذلك فيكون هى قوة اخرى من القوى الباطنة وهى المسماة

الوجه الثالث

بالحس المشترک واعترض علیه اولاً بانا لا نسلم ان المدرک بهذه الامور لیس هو النفس
فانها تدرک الکلی والجزئی والجواب ان الکلام فی محل وجود تلک الصور ولا یجوز
ان یکون هو النفس لانها جزئیات مادیة والنفس مجردة والجزئیات المادیة
لا ترتسم فی المجرد وثانیاً بان غایة ما یلزم مما ذکر انه لا یکفی الحواس الظاهرة لمشاهدة
تلک الصور فیجوز ان یکون بازاء کل حس ظاهر حس باطن ولا یلزم منه وجود حس مشترک
یجتمع فیه جمیع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وثالثا بان غایة ما یلزم مما ذکر
ان یکون لتلک الصور وجود واما ان یکون وجودها فی المدارک فغیر لازم لجواز
ان یکون وجودها فی عالم البرزخ ویشاهدها النفس عند غفلتها عن هذا العالم
بالنوم او المرض او بغیر ذلک ولعل الفطرة السلیمة تحکم بانه لا یفرق الانسان بین
مشاهدة صور یدرکها بالحواس الظاهرة وبین مشاهدة صور یشاهدها فی الرؤیا
او عند الابتلاء بالبرسام ویدرک هذه الصور التی یشاهدها النائم او المبرسم
لیس هو النفس بلا توسط قوة جسمانیة لانها جزئیات مادیة والمجرد لا یدرک المادیات
بلا توسط قوة جسمانیة فیجب ان یکون هناک قوة جسمانیة تشاهد النفس بتوسطها تلک الصور
سواء کانت تلک الصور موجودة فی عالم آخر او مرتسمة فی تلک القوة الجسمانیة فتلک القوة
الجسمانیة هی التی یسمیها حسا مشترکا ولما کان ادراک تلک الصور کادراک ما یرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرک
دل ذلک علی ان الابصار ایضا بتلک القوة الجسمانیة وهکذا الکلام
فی المحسوسات المدرکة بالسمع وغیره من الحواس فاذن یتضح ان الاحساس مطلقا بتلک
القوة الجسمانیة والحواس الخمس الظاهرة جواسیس لها تؤدی محسوساتها الیها
ولما کان الاحساس بتمثل الصور فی تلک القوة الجسمانیة وکانت مشاهدة

الصور في الرؤيا او البرسام ايضاً تمثلها فيها لم تميز الحال عند النفس المدركة
بين ان تحصيل الصور من الخارج كما في الابصار وبين ان ترد الصور من داخل
كما في مشاهدة المبرسم فانه لما اشتغلت نفسه الناطقة بمزاولة المرض وتعطلت حواسه
الظاهرة استولت المتخيلة وتمثلت في تلك القوة صوراً كانت مخزونة في
الخيال او صوراً تعملها وركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة تمثلها
من الخارج ولما لم يمكن للنفس شعور بتمثلها من داخل لم تفرق بينها وبين الصور المتمثلة
من خارج فيظن ان الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج حاضرة عنده
وكذا الحال في الرؤيا وبالجملة فحال تلك الصور المشاهدة للمبرسم والنائم
كحال الصور المشاهدة للصحيح اليقظان في كونها مدركة بقوة جسمانية وحصولها بتوسطها
عند النفس فان كانت تلك الصور مرتسمة في قوة جسمانية فهذه مرتسمة فيها وان كانت
تلك قائمة بانفسها حاضرة عند المدرك فهذه ايضاً كذلك واثبات
ان الصور حالة في المدرك لا يهمنا في هذا المقام وانما المهم ههنا اثبات
قوة جسمانية مدركة للصور غير المشاعر الخمسة الظاهرة وقد ثبت بهذا البيان
فلعل هذا يقنع الناظر وان لم يفحم المناظر احتج نفاة الحس المشترك اولاً بانه
لو ثبت لزم انطباع الكبير في الصغير لان النائم قد يرى في النوم جبالاً شاهقة
وبحاراً واقعة فلو كان ادراكه اياها بانطباعها في الحس المشترك لزم انطباع الكبير
في الصغير واللازم ضروري البطلان والجواب ان المحال انطباع الجسم
الكبير في الصغير لا انطباع صورته فيه وثانياً بانا كما نعلم بالضرورة انا لا نشم
الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات بالايدي والارجل نعلم ايضاً

انا لا نشم ولا نذوق ولا نلمس بالدماغ وانكار ذلك مكابرة والجواب انه ان اريد
انه كما لا مدخل للايدي والارجل في الاحساس بالروائح والطعوم والاصوات
لا مدخل للدماغ في الاحساس بها فهو ممنوع بل باطل كيف وعروض الآفة في الدماغ
يوجب اختلال الاحساس بهذه الحواس وان اريد ان الدماغ ليس مدركا لهذه
المحسوسات كما ان الايدي والارجل ليست مدركة فمسلم فان المدرك هو النفس
لا غير لكن لا يلزم منه نفي الحس المشترك لانا لا نقول بكونه مدركا وانما هو من آلات
المدرك الثاني من المشاعر الخمسة الباطنة الخيال وهو قوة مترتبة في آخر التجويف
المقدم من الدماغ وهو خزانة للصور المدركة بالحس المشترك حافظة للصور المنطبعة
فيه واستدلوا على ثبوته بانا نعرف من رأيناه ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة
حافظة وهي الخيال ولولاها لكنا اذا رأينا شيئا ثم غاب ثم رأيناه مرة اخرى لم نعرف
انه هو الذي كنا رأيناه اولا واللازم باطل ضرورة واستدلوا على مغايرته للحس
المشترك اولا بان للصور المحسوسات عندنا قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من
مبدأين متغايرين فالقابل لها هو الحس المشترك والحافظ هو الخيال ورد اما
اولا فبانه مبني على ان القوة الواحدة لا تصدر عنها الا اثر واحد وهو ممنوع
واما ثانيا فبان الحفظ مسبوق بالقبول ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة
مسميتهما بالخيال واما ثالثا فبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي
انواع الاحساسات فقد صدر عن قوة واحدة آثار كثيرة واما رابعا فبان
النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فقد صدر عن الواحد اثران مختلفان
واجيب عن الثلثة الاخيرة بان الخيال لكونه قوة جسمانية لا بد وان يكون في محل

جواب عن الاول من الثلثة الاخيرة ١٢

جسمانی فیجوز ان یکون قبوله لاجل المادة وحفظه بقوة الخیال کالارض یقبل
الشکل بمادتها ویحفظه بصورتها وکیفیتها وبان مبدائیة الحس المشترک للادراکات
المختلفة انما هی لاختلاف الجهات اعنی طرق التادیة من الحواس الظاهرة وبان
ادراکات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة واورد علیه بان هذا الجواب
یرفع اصل الاستدلال لجواز ان لایکون الاقوة واحدة لها الحفظ والقبول
بحسب اختلاف الجهات ودفع بان مقصود المجیب ان کون حفظ الخیال
مسبوقا بالقبول لایوجب ان یکون القابل ایضا هو الخیال کما انه هو الحافظ
بل عسی ان یکون القابل قوة اخری مقارنة له کالحس المشترک کما ان حفظ
یبوسة الارض شکلها مسبوق بالقبول لکن لایلزم ان یکون القبول حاصلا
فیها من یبوستها بل من قوة اخری لها فلا یلزم اتحاد مبدأی الحفظ و
القبول والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ
من جهة افتراقهما لامکان تحقق القبول بدون الحفظ کما فی تشکل الماء والهواء
وتحقق الحفظ بدون القبول کما اذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم من الدماغ
لایدرک الانسان صورة ما فاذا زال المرض وتحضر الصور التی کان قبل یحفظها
علم جزما ان قوة الادراک غیر قوة الحفظ وهذا الدفع فی غایة السخافة لان بناءه
علی ان الخیال حافظ للصور التی یقبلها الحس المشترک وانه لاوجود ولاارتسام
للصور فی الخیال وانما وجودها وارتسامها فی الحس المشترک وهو خلاف ما تقرر
عندهم ولو کانت الصور التی یحفظها الخیال مرتسمة فی الحس المشترک لافی
الخیال لما طرء علیها الذهول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدرکة

مع بقائها في الخزانة فلا بد من القول بان الخيال ايضاً قابل للصور كما انه حافظ لها
وقبوله للصور غير قبول الحس المشترك لها فالصواب ان يقال ان مبنى الاستدلال
ليس على ان القبول والحفظ اثران وان الواحد لا يصدر عنه اثران بل مبناه على
ان الادراك غير الحفظ والحفظ غير الادراك فان الادراك قد يتحقق بدون الحفظ
كما نحس الصورة لم تغب عن حاستنا بعد فان حصول الصورة في الخزانة الحافظة
لها مشروط بغيبتها عن الحس والحفظ قد يتحقق بدون الادراك كما في صورة الذهول
فاذن القوة التي هي واسطة في الادراك غير القوة التي من شانها الحفظ فالمستدل
اراد بالقبول الادراك بناءً على ما اشتهر من ان الادراك عبارة عن القبول و
الانفعال ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراضات
الاربعة اذ الدليل ليس مبنياً على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا اثر واحد حتى
يتوجه الاول والرابع . الحفظ ليس هو القبول بالمعنى المراد ههنا حتى يرد
النقض بالخيال ومبدأ الادراكات المختلفة اي انها لا يجب ان يكون متعدداً
بخلاف آلة الادراك وخزانة الحفظ حتى يرد النقض بالحس المشترك وقد يجاب
عن النقض بالحس المشترك والنفس على التقرير المشهور للدليل بان الواحد قد
يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئاً واحداً ثم يتكثر
بالقصد الثاني او كانت وجوه الصدورات كثيرة فالصادر عن الحس المشترك
هو استثبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم تصير مثبتاً للالوان و
الاصوات والطعوم وغيرها بالقصد الثاني وذلك كالابصار الذي فعله ادراك
اللون ثم انه يصير مدركاً للضدين كالسواد والبياض لكون اللون مشتملاً عليهما واما

النفس فانما يكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها واعترض عليه بان مطلق
الصورة المحسوسة امر مبهم لا تحصل الا بصورة معينة والصادر عن الشيء اولا لا يكون
الا امرا معينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لامر واحد اولا ولامور كثيرة ثانيا و
بالواسطة وكيف يكون تحصل ما يصدر عنه اولا اضعف مما يصدر عنه بالواسطة وتعل
هذا المعترض فهم من كون الحس المشترك مبدأ للصورة المحسوسة انه مبدأ فاعلي لها
وليس كذلك وانما هو مبدأ القبول لها وقبوله لمطلق الصورة المحسوسة اولا بالذات
وللصور المعينة ثانيا وبالعرض اذ خصوصية الصورة المعينة ملغاة في قبوله فهو انما
تقبل الصور المبصرة المعينة لانه قابل لمطلق الصورة المحسوسة وليس لخصوص تلك الصورة
المعينة مدخل في قبوله كما ان البصر يدرك السواد لانه لون وليس لخصوصية السواد في
ذلك مدخل فما تقبله الحس المشترك من الصور وان كان معينا لكن ليس في قبوله
اياه مدخل لخصوصية تعينه بل انما قبوله اياه لانه صورة محسوسة وهذا مما لا يرتاب
فيه ثم ارتضى هذا المعترض في جواب النقض بالحس المشترك بان الادراكات انفعالات
وليست افعالا ويجوز في مادة واحدة انفعالات كثيرة عن مباد كثيرة والذي
تحقق عندهم هو ان الواحد لا يصدر منه الا فعل واحد وانت تعلم انه على هذا
فيتسلم اصل الدليل لان القبول والادراك لما لم يكن فعلا فلا يلزم من كون القوة
الواحدة مبدأ للقبول والحفظ كون الواحد مصدرا للفعلين فالوجه في تقرير الاستدلال
ما عرفت من الصواب اذ لا يتوجه عليه شيء من هذه الشبهات حتى يحتاج الى الجواب
واستدلوا على مغايرة الحس المشترك للخيال ثانيا بان الحس المشترك حاكم على
المحسوسات والخيال غير حاكم وغير الحاكم غير الحاكم واورد عليه بانه يجوز ان يكون

القوة الواحدة تارةً حاكمة وتارة غير حاكمة فان ادعى امتناع ذلك مستندا

بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منع المستند والمستند اليه وثالثاً بان الصور

المحسوسات اذا كانت منطبعة فى الحس المشترك كانت مشاهدة واذا كانت فى

الخيال لم يكن كذالك وهذا انما يصح عند اختلاف القوتين واورد عليه اولاً بانه

يجوز ان يكون الصور منطبعة فى الحس المشترك ولا يوجد القوة الخيالية اصلا لكن

يلتفت النفس اليها مرةً فتصير مشاهدة وتغفل عنها اخرى فلا تشاهد اذا المدرك للكل

واحد هو النفس واجيب عنه بانه لو كان كذلك لم يتوقف الفرق بين المشاهدة والتخيل فرق

لان فى كل منهما حضور صورة المحسوس فى الحس المشترك بالتفات النفس ومعلوم ان

تخيل المبصر ليس ابصاراً ولا تخيل المذوق ذوقاً وكذا البواقى بل المشاهدة

ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق

عائداً الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا

فى قوة واحدة وفيه ان المشاهدة قد تكون من دون الحضور عند الحواس كما فى

مشاهدة المبرسم والنائم فلعل الحق ان المشاهدة لا تكون الا بانطباع الصور

فى الحس المشترك فى اول الوهلة سواء كان ذلك الانطباع من جهة الحواس

او من جهة المتخيلة والتخيل استحضار الصور المخزونة فى الخيال ثانياً وليس جهة

الفرق بين المشاهدة والتخيل بالتفات النفس وعدمه ولا بان المشاهدة

تكون بحضور الصور فى الحس المشترك والتخيل بحصولها فى الخيال اذا الصورة

المذهولة عنها ايضاً تكون حاصلة فى الخيال ولا تكون متخيلة الا باستحضارها من

الخيال فى الحس المشترك ثانياً ولا يكفى مجرد الحصول فى الخيال مع التفات النفس

[Marginal glosses, handwritten, partly legible:]

قوله وثالثاً بان الصور ... (top margin gloss, largely illegible)

قوله ولا تخيل المذوق ذوقاً لان الذوق مشروط بمماسة جرم ذى الطعم لحامل قوة الذوق وهو العصب المفروش على جرم اللسان بتوسط رطوبة لعابية لفقد الطعم والتخيل عبارة عن استحضار الصورة المرتسمة فى الخيال وشتان بينهما ١٢ مولوى سيد محمد عبد الله بلگرامى مد ظله السامى

قوله بل المشاهدة ارتسام عبارة عن ارتسام الصور من جهة الحواس الظاهرة فى الحس المشترك والتخيل عبارة عن ارتسام الصور واستحضارها من الخيال الى الحس المشترك ١٢ مولوى عبيد الله بلگرامى مد ظله السامى

قوله او من جهة المتخيلة ... فى الخيال

قوله عند الحواس ... الحضور فى المشاهدة تكون الصور ... حاضرة عند الحواس وفى التخيل غائبة عنها ١٢

فيهما مشاهدة المبرسم والنائم ١٢١٢١٢ ١٢١٢

من دون استحضارها ثانيا في الحس المشترك للتخييل لان مدرك الكلي والجزئي
وان كان هو النفس لكن ادراكها للجزئيات لا يكون الا بآلة الحس والخيال ليس
آلة الحس بل خزانة الحفظ فلعل هذا يقنع الناظر وان لم يقنع المناظر وثانيا بانا
سلمنا ان مدرك الجزئي قوة جسمانية لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف
بناءً على ان الصورة قد تكون منطبعة في الحس المشترك فتكون مشاهدة وقد
تزول عنها ولا تكون مخزونة في خزانة لكن الحس المشترك اذا تاهب لتحصيلها مرة
اخرى فاضت تلك الصورة عليه من العقل الفعال كما ان الامر كذلك في القوة
العاقلة فان الصور العقلية اذا انمحت عنها لا تبقى مخزونة في خزانتها بل تنعدم بالكلية
ثم عند تاهب النفس لتحصيلها مرة اخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعال
والجواب انه لو كان الامر كذلك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان فان
الفرق بينهما انما هو بان الصورة اذا زالت عن المدركة فاما ان تزول عن الخزانة
ايضا حتى يحتاج في ادراكها الى احساس جديد وهذا هو النسيان او تبقى مخزونة في
قوة اخرى بحيث تستحضر في المدركة بادنى التفات وهذا هو الذهول فعلى تقدير زوال
الصورة عن القوى مطلقا في صورة الذهول لا يبقى بين الذهول والنسيان فرق
وفيضان الصورة على الحس المشترك اذا تاهب لتحصيلها مرة اخرى من العقل الفعال
يكون في صورة النسيان فارتكاب القول به في صورة الذهول يرفع الفرق بينه
وبين النسيان واما الفرق بين الذهول والنسيان في الصورة العقلية فسياتي
عن قريب ان شاء الله تعالى ولا يمكن ان يقال ان الفرق بين الذهول والنسيان
هو ان الصورة في صورة الذهول تكون مخزونة في الحس المشترك غير ملتفت اليها

فرق بين النسيان والذهول

وفي صورة النسيان لا تكون مخزونة فيه لان هذا هو الوجه الاول من الايراد
والكلام بعد التنزل عنه وثالثا بان تجويز كون الصورة حاصلة في خزانة
الخيال في حالة الذهول تقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في الذهن
بل هو امر زائد وعلى هذا يجوز ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما ويكون
الاستحضار موقوفا على ذلك الامر واجيب عنه بان الادراك حصول الصورة
للمدرك بحصولها في الآلة والصورة في حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة
في الآلة وبان الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة الادراك بل في آلة اخرى
ومطلق الحصول في اية آلة كانت من آلات النفس ليس ادراكا والا لكان حصول
صورة اي محسوس من المحسوسات في اية آلة من الآلات الجسمانية ادراكا وليس كذلك
بل الادراك هو حصول صورة في آلة ادراك ذلك الشيء فحصول الصورة في
الحس المشترك ادراك لها لا حصولها في خزانة الخيال [illegible] بالنفس بالقوة
العاقلة فانها ليست حافظة للصورة العقلية مع انها قد يطرء عليها الذهول
والنسيان فان قلتم ان حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو الحافظ للصور
المدركة بالحس المشترك ايضا فلا حاجة الى القول بخزانة الخيال واجيب بان
خزانة المعقولات هي العقل الفعال ولا يجوز ان يكون هو خزانة المحسوسات
لكونه مجردا مقدسا عن المادة وامتناع تمثل الصورة المادية فيه واورد عليه اولا
بان المعقولات قد تكون صوادق وقد تكون كواذب وكما يطرء الذهول على
صوادق المعقولات كذلك يطرء على كواذبها فاذا طرء الذهول على المعقولات
الكواذب المرتسمة في النفس فان كان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المرتسمة

مع بقائها في الخزانة يلزم ارتسام الكواذب في العقل الفعال مع ان العقول
العالية بريئة من غوايات الوهم التي هي مبادئ للكواذب وبانه يتوهم من ان التصديق
بالكواذب الكلية انما يكون بمداخلة الوهم فخزانتها القوة الحافظة التي هي خزانة الوهميات
لا العقل الفعال في غاية السخافة اما اولا فلان القوة الحافظة انما هي خزانة
للمعاني الجزئية التي تدرك بآلة الوهم لا للمعاني الكلية كاذبة كانت او صادقة
لامتناع حصول الكليات في القوى الجسمانية والوهم ليس آلة لادراك الكليات
الكواذب وغاية مداخلته فيها التغليط واما ثانيا فلان تصور الكواذب الكلية
مما لا مدخل فيه للوهم اصلا وقد يطرء عليها الذهول فلا بد لها من خزانة ولا يمكن
ان يتوهم كون خزانتها الحافظة اذ لا مجال لتوهم كونها من الوهميات فلا محيد
من القول بكون خزانتها هو العقل الفعال والجواب انه لا بأس في كون
الكواذب مرتسمة في العقل الفعال على سبيل الاختزان والتصور انما المستحيل
تصديقه بالكواذب وهو غير لازم فان ما لا بد منه للخزانة حفظ نفس الصورة
لا حفظ نحو ادراكها فان انتقال نحو الادراك من المدركة الى الخزانة مستحيل
ولا حفظ جميع حيثياتها وخصوصياتها فان انتقال الصورة بجميع حيثياتها و
خصوصياتها من المدركة الى الخزانة محال فلا يتوجه ان النسيان يطرء على
تصديق الكواذب فيلزم ان يكون تصديق الكواذب في العقل الفعال ولا
ان الكواذب ترتسم في النفس من حيث انها مصدقة فيلزم ان ترتسم في
العقل الفعال ايضا بهذه الحيثية وذلك لان حفظ نحو الادراك و
حفظ خصوصية الصورة في الخزانة غير ضروري انما الضروري حفظ نفس

الصورة لاغير وباقيا فالمن ان القول بكون العقل الفعال مصدّقاً للصوادق
متصوراً للكواذب تجويز لكون علوم العقول العالية تصورات وتصديقات مع
ان الانقسام الى التصور والتصديق مختص بالعلم الحصولي الحادث في
غاية السقوط لانا قد حققنا في مواضع من كتبنا ان القول باختصاص انقسام
الى التصور والتصديق بالحصولي الحادث سخيف باطل وثانياً بان الفرق
بين الذهول والنسيان عندهم هو ان الذهول عبارة عن زوال الصورة
عن المدركة مع بقائها في الخزانة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن
المدركة والخزانة جميعاً فلو كان العقل الفعال خزانة لمعقولات النفس لزم زوال
صورها عنه لطريان النسيان عليها عن العقل الفعال مع انه مع ما فيه
من الصور عندهم ابدي ولزم اجتماع النقيضين اذا كانت بعض المعقولات
منسية بالقياس الى بعض النفوس ومذهولة عنها بالقياس الى بعضها فيلزم
زوال صور تلك المعقولات عن العقل الفعال لطريان النسيان عليها وبقاؤها
فيه معاً لطريان الذهول عليها والجواب ان الفرق بين الذهول والنسيان
هو ان المنسي يحتاج في ادراكه الى كسب جديد والمذهول عنه لا يحتاج في
ادراكه اليه بل يكفي لادراكه مجرد الالتفات فيستحضر بمجرد الالتفات صورته
من الخزانة في المدركة من دون حاجة الى تجشم كسب جديد وذلك
الفرق يتحقق في المحسوسات بزوال صورها عن المدركة والخزانة معاً
في صورة النسيان وزوالها عن المدركة وبقائها في الخزانة في صورة
الذهول وفي المعقولات بزوال صورها عن المدركة مع زوال المناسبة

بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان وهو زوالها عن المدركة مع بقائها
مناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور بحيث متى شاهدت والتفتت اليها
فاضت تلك الصور عليها من الخزانة في صورة الذهول [illegible] واستدلوا
على مغايرة الخيال للحس المشترك باختلال القوة الخيالية من دون اختلال
الحس المشترك اذا عرضت آفة في موخر البطن المقدم من الدماغ دون مقدمه
واختلال الحس المشترك من دون اختلال القوة الخيالية اذا عرضت آفة في
مقدمه دون موخره وسيأتي الكلام في ذلك عنقريب ان شاء الله تعالى

الثالث من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في اول التجويف
الآخر من الدماغ يدرك بها المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة الجزئية
التي يدركها الشاة من الذئب فتهرب منه والحفادة الجزئية التي تدركها السخلة
من امها فتميل اليها واستدلوا على وجودها ومغايرتها لسائر القوى بانا ندرك
المعاني الجزئية وليس مدركها النفس لانها لا تدرك الجزئيات ولا شيئا من الحواس
الظاهرة ولا الحس المشترك لانه مدرك للصور المحسوسة لا للمعاني ولا الخيال لانه حافظ
للصور لا مدرك فمدركها قوة اخرى هي الوهمية واورد عليه اولا بانا لا نسلم ان مدركها
ليس هو النفس لانها المدركة للكليات والجزئيات والجواب ان المدرك
للكليات والجزئيات وان كان هو النفس لكنها لا تدرك الجزئيات الا بآلة جسمانية
ومرادنا بالمدرك تلك الآلة على ان هذا الادراك حاصل للبهائم العجم التي ليس لها
نفس ناطقة وثانيا بان المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب ان يكون مدركا
لهذا الشخص المحسوس ايضا مع ان مدرك المحسوسات ليس هو الوهم والجواب ان المدرك

والحاكم بالحقيقة هو النفس فان الصور والمعاني كلها حاضرة عندها مدركة لها بواسطة آلاتها
الخاصة بها واتحاد محل الصور والمعاني غير لازم حتى يلزم ان يكون آلة ادراك
المعاني الجزئية هي آلة ادراك الصور المحسوسة ولا يلزم ان يكون المدرك والحاكم
هو النفس الحيوانية في الحيوانات العجم هي الحاكمة المدركة للمحسوسات بالحس المشترك
وللمعاني الجزئية الموجودة فيها بالقوة الوهمية فلا يشكل بان مثل هذا قد يكون من
البهائم العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها وثالثاً بانه لما جاز ان يكون القوة
الواحدة وهي الحس المشترك آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون هي
آلة لادراك المعاني الجزئية الموجودة فيها ايضاً والجواب ان طريق ادراك
الحس المشترك تأدية الحواس الظاهرة محسوساتها اليه ولا يتصور ذلك في ادراك
المعاني الجزئية وقد يستدل على وجود القوة الوهمية بان في الانسان
(لكونها غير محسوسة ١٢)
شيئاً ينازع عقله في قضاياه واحكامه كما يخاف ان يخلو بميت مع ان
العقل يقتضي عدم الخوف منه وربما يغلب الخوف من مثل هذا على النائمين الذين
حواسهم الظاهرة معطلة فانما هو بقوة مدركة باطنة ولهذه القوة سلطان عظيم
وهي سلطان القوى الجسمانية ويستخدمها وهي تقهر القوة العاقلة في اكثر التعقلات
والاحكام فيحكم على ما ليس بمحسوس باحكام المحسوس وفي الدماغ كله آلة لها لكن الاخص
بها اول التجويف الآخر وآخر التجويف الاوسط على اختلاف فيما بينهم على ما سيأتي

الرابع القوة الحافظة ١٢

الرابع من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الحافظة وهي قوة مترتبة في آخر التجويف
الآخر من الدماغ يحفظ المعاني الجزئية والاحكام الوهمية التي تدرك
بالوهم ويحكم بها الوهم فهي خزانة للوهميات ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى

الحس المشترك وبيان ثبوتها ومغايرتها للوهم مثل ما مر في اثبات الخيال ومغايرته
للحس المشترك والمشهور ان الحافظة هي الذاكرة المسترجعة لما غاب عن الحافظة
من الوهميات وهي التي تستخرج عن امور معهودة امورا منسية كما اذا نرى رجلا
قد رأيناه في مكان قد نسيناه فيستعرض هذه القوة المعاني المستحفظة عندها الى
ان عرض لها المعنى الذي يصيبه حدا اوسط تعرف به المكان الذي رأيناه فيه اول
فهذه القوة باعتبار حافظة وباعتبار ذاكرة وذهب بعضهم الى ان الذاكرة
مركبة من قوتين كما ان فعلها مركب من فعلين لان فعل الذاكرة عبارة عن ملاحظة
المعاني المحفوظة وذلك لا يتم الا بادراك تان مبدء والوهم وحفظ مبدء قوة الحافظة
وعلى التقديرين لا يلزم ان يزاد في عدد القوى الباطنة ويعد الذاكرة قوة
سادسة كما قال الامام من ان حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان
وجب ان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا الخامس من المشاعر
الخمسة الباطنة القوة المتخيلة المتصرفة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط من الدماغ
عند الدودة التي تعلقت متحركة دائما لا يسكن في اليقظة ولا في النوم من شانها
تركيب الصور والمعاني والتفصيل فيها فتركيب الصور كتركيب انسان ذي رأسين
وتركيب حيوان نصفه على صورة فيل ونصفه على صورة انسان وتركيب المعاني
كتركيب الشجاعة والحلم مجتمعين في شخص وتركيب الصور مع المعاني كتركيب صورة
الاسد مع الجبن وصورة الشاة مع الشجاعة والتفصيل كادراك انسان عديم الرأس
وهذه القوة لا يسكن عن فعلها ابدا لا في اليقظة ولا في النوم وهي المحاكية للمدركات
وللهيئات المزاجية والمنتقلة الى الضد والشبيه وليس من شانها ان يكون فعلها

منتظماً وهذه القوة قد تستعملها النفس بواسطة الوهم بحذف الخصوصيات الجزئية
بالتفصيل ليبقى الماهية كلية فتدركها العقل فإن الباصرة مثلا تدرك المبصر مجردا
عن المادة الخارجية بشرط كونه مقابلا ثم الحس يدركه مجردا عن هذا الشرط أيضا
متصفا بصفات تتصف بها حال الإبصار ثم الخيال يجرده تجريدا زائدا ثم المتخيلة تجرده
عن جميع تلك الصفات فتبقى ماهية كلية وبهذا الاعتبار تسمى هذه القوة متخيلة وقد تستعملها
النفس بواسطة القوة العاقلة لتلبس الماهية الكلية صورة جزئية بالتركيب لتتأدى إلى
الحس المشترك صورة جزئية كما يراه النائم وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة واستدلوا على
وجودها بأن هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى المدركة فله قوة سواها واعترض
عليه بأن التصرف في الشيء لا يمكن بدون العلم به فيثبت لهذه القوة الفعل مع
الإدراك فيصدر عنها أثران فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والجواب
أن هذه القوة (أي المتصرفة ١٢) ليست مدركة بل المدرك هو النفس وتلك القوة آلة التركيب مدركاتها
أو تفصيلها ولا يجب أن تكون آلة التصرف في الأشياء مدركة لها وبهذا
يسقط ما يورد من أن هذه القوة جسمانية فكيف يمكن أن يستعملها النفس في
المعقولات والقوى الجسمانية لا تدركها وأن الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف
يستعملها الوهم في الصور المحسوسة وجه سقوط الأول أن هذه القوة آلة تصرف
النفس في المعقولات ولا يجب أن تكون آلة التصرف فيها مدركة لها والمتصرف
فيها حقيقة وهو النفس مدرك لها ووجه سقوط الثاني أن النفس تستعمل هذه القوة
في الصور المحسوسة بواسطة الوهم الذي هو سلطان القوى الجسمانية ولا يلزم من
ذلك إلا أن يكون النفس مدركة للصور المحسوسة لا أن يكون الوهم أو هذه القوة

مدركا لها واما الجواب عن هذا بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى
كل منها ما ارتسم في الاخرى ففي غاية السخافة اذ انعكاس ما ارتسم في قوة الى الاخرى
اما ان يوجب ادراك تلك الاخرى ما ارتسم في باقي القوة فيلزم ان يكون الوهم
والخيال والحافظة مدركة لمدركات الحس المشترك والحس المشترك مدركا لمدركات
الوهم ومخزونات الحافظة اولا يوجب فالاشكال بحاله هذا هو الكلام في المشاعر
الخمسة الباطنة ولنختمه بابحاث **البحث الاول** قالوا ان للدماغ ثلثة بطون
اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ وبليه مضروب بينهما
مرزوعلى شكل الدودة وان محل الحس المشترك والخيال البطن الاول ويختص
به روح حامل لهاتين القوتين فالحس المشترك في مقدمه ليصادف محسوسات
الحواس الظاهرة اولا والخيال في آخره ليكون خزانة لمدركات الحس المشترك
ومحل الوهمية والحافظة عند البعض التجويف الاخير ويختص به روح حامل لهاتين
القوتين فالوهمية في مقدمه والحافظة في موخره وهذا هو المناسب ليكون مدرك
المعاني وخزانتها في تجويف واحد كما ان مدرك الصور وخزانتها في تجويف
واحد ومحل الوهمية مقدم هذا التجويف ليكون مدرك المعاني الجزئية اقرب الى الخيال
الذي هو خزانة للصور التي تتحقق فيها تلك المعاني الجزئية والحافظة موخره
لان خزانة الشيء تكون خلفه ومحل الوهمية عند البعض موخر التجويف الاوسط و
محل الحافظة مقدم التجويف الاخير وليس في موخره شيء من القوى اذ لا عارض يصل
من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال ومحل المتخيلة الدودة التي هي في التجويف
الاوسط من الدماغ فهي موضوعة بين التجويف الاول والتجويف الاخير ليأخذ

من جانبيها فيتصرف في الصور التي هي في التجويف الاول وفي المعاني التي هي
في التجويف الاخير بالتركيب والتفصيل والدليل على اختصاص القوى المذكورة بالمحال
التي ذكرت انه اذا تطرق آفة الى تجويف من تجاويف الدماغ اختل فعل القوة
المنسوبة اليه دون افعال القوى الأخر فمتى حلت الآفة مقدم البطن الاول
اختل الحس المشترك ومتى حلت مؤخره اختل الخيال ومتى حلت البطن الاوسط
اختلت المتخيلة ومتى حلت البطن الاخير اختلت الحافظة وهذا مما يستدل به على
تغاير القوى الخمسة ايضا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون القوة واحدة والآلات
متعددة وهي التجاويف فمتى تطرق آفة الى آلة اختل الفعل المشروط بها من
دون اختلال في باقي الافعال وهذا في الحقيقة اعتراف بتغاير تلك القوى
الا انه اعتراض عليه كما لا يخفى **البحث الثاني** ان اثبات هذه القوى الباطنة
لا يتوقف على القول بانها مدركة شاعرة بذواتها كما اشرنا اليه في اثناء البحث
عن واحدة واحدة منها نعم يتوقف على القول بانها آلات للنفس وان النفس لا تدرك
الجزئيات بلا توسط آلة وهذا مما يستنكر بل الحق الذي لا يرتاب فيه ان تلك
القوى آلات واسباب عادية للافاعيل المنسوبة اليها في هذه النشأة والمدرك
بواسطة تلك الآلات هو النفس واثبات تعدد هذه القوى ليس مشروطا بتعدد فاعلها
ولا مبنيا على ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فان ذلك غير موثوق به
اذ لا يتعذر ابداء جهات وحيثيات في قوة واحدة بل الدليل على تعددها بقاء
بعض منها دون بعض واثباتها ونفيها مما ليس له تعلق ومساس بقواعد العقائد
الحقة الاسلامية واصرار المتكلمين على نفيها تشغل بما لا يعنيهم **البحث الثالث**

انهم اختلفوا فی ان المدرک للجزئیات المادیة هل هو النفس والقوی الظاهرة والباطنة فالحق ان المدرک لجمیع المدرکات کلیة کانت او جزئیة مادیة کانت او مجردة بجمیع اصناف الادراکات هو النفس وذهب البعض الی ان النفس غیر مدرکة للجزئیات بل المدرک لها هی القوی الظاهرة والباطنة والدلیل علی الحق وجوه الاول انا نحکم بالکلی علی الجزئی کان ونحکم علی کل جزئی بانه مندرج تحت کلی نحو زید انسان ونحکم بسلب کل جزئی سواء کان محسوسا باحدی الحواس الظاهرة او الباطنة عن جزئی آخر کحکمنا علی زید المبصر بانه غیر هذا الطعم وغیر هذا الصوت وغیر هذه الرائحة وغیر هذا اللین وغیر شخص مترکب من صورة الانسان والفرس وغیر هذه العداوة القائمة بهذا الشخص فلابد فینا من مدرک یدرک الکلی وجمیع الجزئیات فاما ان یکون ذلک المدرک قوة جسمانیة وهو باطل بالاتفاق او یکون هو النفس وهو المطلوب ولیس مقصودنا ان النفس مدرکة للجزئیات بلا آلة حتی یتوجه ان التقریب غیر تام وان غایة ما یلزم من الدلیل ان النفس مدرکة للجزئیات واما انها مدرکة لها بلا آلة فلا الثانی ان کل احد لا یشک فی انه واحد وانه هو الذی یبصر الالوان و یسمع الاصوات ویشم الروائح ویذوق الطعوم ویلمس الملموسات ویدرک الوجدانیات ویعقل المعقولات فلو کان لکل نوع من المحسوسات مدرک وللمعقولات مدرک آخر لم یکن ذاته المشار الیه بانا مدرکا للجمیع علی التحقیق وذلک خلاف ما یجده کل احد من نفسه واورد علیه بان هذا لا ینافی کون الحواس مدرکة لجواز ان یکون الحواس مدرک المحسوسات ثم تؤدی ما ادرکته الی النفس لعلاقة بینها وبین النفس فیکون للنفس الشعور بجمیع ما ادرکته الباصرة واللامسة وسائر الحواس والجواب

ف۱ وقد ہو النفس سوی کانت مدرکة بلا واسطة الآلات کما فی الکلیات او فی الجزئیات المجردة او بواسطتها کما فی ادراکها الجزئیات المادیة ۱۲

ف۲ قوله فلابد فینا من مدرک یدرک الکلی لان الکلی محکوم علیہا والحکم علی الجزئیات بالمجهول غیر مقصود ۱۲

اما ان يكون هناك ابصاران بمبصر واحد احدهما للباصرة والثاني للنفس وهكذا في سائر الاحساسات وهذا باطل بالضرورة او يكون هناك ابصار واحد فيكون المدرك هو النفس حقيقة ولا يكون الباصرة الا آلة لا مدركة ولا يتوجه ان يقال ان النفس بعد التادية يدرك صورة المبصر والملموس مجردة عن جميع اللواحق والمواد لان الكلام في العلم الاحساسي ولا يمكن نفيه عن النفس ولا اثبات احساس واحد حقيقة للنفس والحاسة جميعا ولا القول بان هناك ابصاران او سمعان مثلا ولا ان يقال انه يجوز ان يكون الحواس محلا لارتسام الصور والنفس مدركة لان هذا لا ينافي المقصود وهو ان المدرك للجزئيات هو النفس بل هذا عين ما ذهب اليه من ان صور الجزئيات مرتسمة في القوى ومدركها النفس الثالث ان القوى الجسمانية غير شاعرة بذواتها والضرورة قاضية بان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره الرابع انه ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التصرف والتدبير وتدبير البدن الجزئي يتوقف على العلم به من حيث انه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث انه جزئي يكون تدبير البدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل كالحركة المعينة لان الرأي الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يكون مصدرا للبعض دون البعض فيكون النفس مدركة للجزئيات كما انها مدركة للكليات وهو المطلوب والقول بانه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه كلي متقيد بكليات بحيث لا يكون ذلك الكلي مطابقا في الخارج الا لذلك الجزئي مكابرة يكذبها الوجدان واستدل على المذهب الثاني اولا بانا

نعلم بالضرورة ان ادراک المبصرات حاصل فی البصر وادراک المسموعات فی السمع
وہکذا قلنا انا نعلم بالضرورة ان تلک القوی آلات لتلک الادراکات او ان
صور المحسوسات حاصلة فی تلک الحواس لا ان مدرکہا حقیقة تلک الآلات
بل مدرکہا ہو النفس بواسطة تلک الآلات وثانیا بان الآفة اذا حلت عضوا
من الاعضاء التی فیہا القوی الظاہرة والباطنة اختل ادراک القوة المختصة
بذلک العضو فلولا ان المدرک للجزئیات ہی تلک القوی لم یکن کذلک
قلنا ہذا ایضا لا یدل الا علی کون تلک القوی آلات للادراکات لا علی کونہا
مدرکات حقیقة اذ باختلال آلة الادراک یختل الادراک وثالثا بانا قد نتخیل مربعا
مجنحا بمربعین متساویین فی جمیع الوجوہ الا فی ان احدہما علی یمین المربع الوسطانی
والآخر علی یسارہ من دون ان ناخذ ہذا الشکل من الخارج بل بمحض التخیل الاختراعی
ونمیز بین جناحیہ المختلفین فی الوضع ولیس ہذا الامتیاز بینہما بحسب الماہیة ولوازمہا
وعوارضہا بل بالمحل بان یکون محل احدہما غیر محل الآخر ولا وجود لمحلہ فی الخارج
کما ہو المفروض فتعین ان یکون محلہ قوة من القوی الادراکیة ولیست ہی النفس
المجردة لامتناع حلول ذوات الاوضاع فی المجردات فتعین ان یکون
قوة جسمانیة فیکون ہی المدرکة لہ قلنا نعم یکون محلہ قوة جسمانیة ویکون مدرکہ النفس
ورابعا بانہم قالوا ان العلم ہو الصورة القائمة بالذہن وصور الجزئیات المادیة
قائمة بالقوی فیکون القوی عالمة لان العالم ہو الذی یقوم بہ العلم ولا معنی
لکون النفس عالمة مع قیام العلم اعنی الصورة بغیرہ اعنی القوی الجسمانیة قلنا انما
یشکل علی من زعم ان العلم ہو الصورة ونحن قد ابطلنا ذلک فی غیر موضع من کتبنا

وحققنا ان العلم حالة غير الصورة وانما الصورة متعلقها ولا ضير في وجود متعلق
علم النفس في غيرها هذا استيفاء الكلام في القوة المدركة للنفس الحيوانية واما قوتها
المحركة فهي على قسمين لانها اما مبدء بعيد للحركة او مبدء قريب لها والاولى وهي
الباعثة وتسمى قوة شوقية ونزوعية وهي القوة التي اذا ادرك الخيال او الوهم
او النفس بذاتها امرا من الامور فان تبع ذلك الادراك شوق الى تحصيله ان اعتقد
او ظن فيه نفعا ما حملت تلك القوة الشوقية القوة الفاعلة التي ياتي ذكرها على جلبه و
ان تبع ذلك الادراك شوق الى الهرب عنه والخلاص منه ان اعتقد او ظن
فيه ضررا ما حملت تلك القوة القوة الفاعلة على دفعه والهرب عنه فعلى الاول
تسمى قوة شهوانية وعلى الثاني تسمى قوة غضبية والثانية هي الفاعلة وهي قوة
في الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات وتجذب الاوتار
والرباطات المتصلة بالاعضاء وتمددها الى جهة مبدء الاعصاب اعني الدماغ
فتقرب الاعضاء اليه كما في قبض اليد او ترخيها وتمددها الى خلاف تلك الجهة
كما في بسط اليد والاعصاب اجسام تنبت من الدماغ او النخاع بيض لونه
لدنة في الانعطاف صلبة في الانفصال خلقت لتادية الحس والحركة الى
الاعضاء الحساسة المتحركة بالارادة والعضلات اجسام مركبة من العصب
ومن جسم ينبت من اطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا ومن اللحم
المحشى به الفرج التي تحصل بين الاجزاء باشتباك العصب والرباط ومن غشاء
يجللها خلقت تلك الاجسام المسماة بالعضلات لتحريك الاعضاء بحسب
الارادة والاوتار اجسام تنبت من اطراف بعض العضل شبيهة بالعصب

وتتصل اطرافها الاخرى بالاعضاء المتحركة وهي مؤتلفة في الاكثر من العصب
الذي هو جزء من العضل اذا برز من الجهة الاخرى ومن الرباطات وهي عصبانية
المرئى واللمس فللحركات الاختيارية مبادٍ كثيرة مترتبة ابعدها القوى المدركة
التي هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الانسان وتليها
القوة الشوقية وتليها الارادة والكراهة وهي التي تترجح بها احد طرفي الفعل و
الترك وتليها القوة المباشرة للتحريك فتتحقق الحركة الاختيارية وههنا
قد تم كتاب الحيوان بفضل الحي القيوم المنان وعليه التكلان **فصل** الانسان
وهو الحيوان المختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك
الكليات والمجردات وتفعل الافعال الفكرية وتستنبط بالرأي والروية و
قد عرفت شرح هذا الرسم وفوائد قيوده فلا حاجة الى اعادتها اعلم ان النفس
الانسانية لا يرتاب احد في وجودها ولا في انها مدركة اذ لا يشك احد في ان لكل
احد من افراد الانسان شيئا يشير اليه بانا وانه يدرك ذاته لكنهم اختلفوا في ان ذلك
الشيء ما هو اختلافا عظيما والمختار عند المحققين من ائمة علماء الكلام وعظماء
الاسلام كالامام حجة الاسلام واكثر الصوفية الكرام وجمهور الفلاسفة انه جوهر مجرد
ليس جسما ولا جسمانيا متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل
ولا تعلق الحال بالمحل وانه حادث باق بعد خراب البدن مدرك للكليات والجزئيات
وفيها مذاهب أخر كثيرة الا ان المشهور منها احد عشر الاول انها جزء لا يتجزى
من القلب وليس جسما ولا جسمانيا منقسما وهذا مذهب ابن الراوندي الثاني انها اجسام
لطيفة لذواتها مخالفة بالماهية للجسم الذي تتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة

حية لذواتها متحركة بانفسها سارية في جواهر الاعضاء سريان الماء في الورد والدهن في السمسم والنار في الفحم لا يتطرق اليها انحلال وتبدل اذ كل احد يعلم انه باق غير متبدل ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبان النفس وتحللها فما دامت الاعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها وهي قوة الاحساس والحركة الارادية بقيت في الاعضاء افادتها هذه الآثار وبقاؤها فيها هو حياتها واذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها وانفصالها عنها هو موتها وهذا مذهب النظام وقد يقال ان مذهبه ان النفس اجزاء اصلية من جنس البدن باقية من اول العمر الى آخره مصونة عن التغير والتبدل والمتبدل فضل ينضم اليه الثالث انها قوة في الدماغ اي الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ وتتكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر تنفذ في الاعصاب الى جميع البدن الرابع انها عبارة عن ثلث قوى مباد للافعال احدها الحيوانية التي بها الحس والحركة الارادية ومسكنها القلب بمعنى انه يوجد في القلب قوة تدبر امر الروح الذي هو مركب الحس والحركة وتهيئه لقبوله اياهما اذا حصل في الدماغ وتجعله بحيث يعطي العضو الذي يفشو فيه الحيوة فرياسة الدماغ للحواس الظاهرة والباطنة لاشتراط صدور الحس والحركة عن القوة القائمة بالروح بكونه حاصلا في الدماغ لا لان تلك القوة قائمة بالدماغ والثانية هي النباتية التي هي مبدء للافعال الطبيعية المغذية بالقياس الى سائر الاعضاء وبواسطتها يحصل قوة التغذي في سائر الاعضاء ومسكنها الكبد والثالثة في الدماغ وهي النفسانية فان الدماغ انما بنفسه واما بعد القلب مبدء للافاعيل النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء

قوله مبدء للافاعيل النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء بواسطة الاعصاب لانه اذا ربط بعض الاعصاب او قطع بطل ما دونه الحس والحركة واذا انسد اصل الاعصاب او قطع بطل ما دونه ... الدماغ بطل حس جميع البدن ١٢ نفيسي

على الوجه المذكور وهذا مذهب جالينوس وعامة الاطباء وكثير من الفلاسفة الخامس
انها الهيكل المحسوس والبنية المشاهدة وهو المختار عند اكثر المتكلمين السادس انها الاخلاط
التي يتولد هذا البدن منها المعتدلة كماً وكيفاً لان لبقاءها بكيفياتها وكمياتها
المخصوصة سبب لبقاء الحيوة لدوران السابع انها اعتدال المزاج النوعي
اذ يبقى الحيوة ما بقي الاعتدال النوعي وتزول اذا زال الثامن انها الدم المعتدل
اذ بكثرته واعتداله يبقى الحيوة وبقلته وعدم اعتداله يضعف الحيوة التاسع ان
النفس هي النفَس اذ بانقطاعه ينقطع الحيوة وببقائه مترددا يبقى الحيوة وهذا مذهب
ديوجانس العاشر انها النارية السارية لان خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية
النفس الحركة والادراك الذي هو اشراق ولما لقول الاطباء من ان مدبر البدن
الحرارة الغريزية وهذا مذهب فلوطرخس الحادي عشر انها الماء لان الماء سبب النشو
والنمو للنفس كذلك وهذا مذهب ثاليس الملطي فهذه هي المذاهب المشهورة وفيها
اختلافات اخر كثيرة فمنها انها هل هي مجردة ام مادية ومنها انها هل هي عين المزاج او غيره ومنها انها هل هي حادثة ام
قديمة ومنها انها هل هي تبقى بعد خراب البدن ام لا ومنها انها هل هي متحدة بالحقيقة في الافراد الانسانية ام هي
مختلفة الحقائق فيها ومنها انها هل هي تتعلق في الابدان ام لا ومنها انها هل هي
المدركة للكليات والجزئيات ام هي مدركة للكليات فقط ومدرك الجزئيات هي
الحواس ومنها انها هل هي متناهية ام غير متناهية فلنفسر هذه المسائل في مباحث
نحقق فيها الحق ونبطل الباطل

المبحث الاول

في ان النفس مغايرة للمزاج و
استدل عليه بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان
حصول المزاج موقوف على الالتيام والتأليف بينها موقوف على جابر يجبرها على

الاجتماع وهو النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم توقف المزاج على نفسه و
هو دور محال ويرد عليه اولاً انا لا نسلم انحصار الجابر للاضداد على الاجتماع في النفس
لجواز ان يكون هو رب الارباب الفاعل بالاختيار او رب النوع او غير ذلك
وثانياً انه قد تقرر عندهم ان المركبات تستعد لكمالاتها الاول من مبدئها
الفياض بحسب امزجتها المختلفة فيجب ان يكون امزجتها شرطاً في حصول كمالاتها
الاول فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطاً في حصول المزاج كما زعم
المستدل لزم الدور اجيب عن الاول بان مبنى الاستدلال على اصول المشائين
النافين لاختيار الفاعل الحق تعالى عما يقوله الظالمون علواً كبيراً المنكرين لوجود
رب النوع وعن الثاني بان نفس الابوين يجمعان جميع اجزاء اغذائية ثم يصيرها
اخلاطاً وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة
لصيرورتها انساناً وتصير المادة بتلك القوة منياً ويكون تلك القوة
حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني اذا وقع في الرحم تتزايد كمالاً
بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول صورة تصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة
فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع جميع
ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل والحاصل
ان النفس الناطقة موقوفة على مزاج هو موقوف على نفس حيوانية هي
موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على نفس نباتية هي موقوفة على مزاج آخر

هو موقوف على صورة منوية هي موقوفة على مزاج هو موقوف على نقل الابوين فلا دور وهذا الجواب يقلع اصل الدليل فانه صريح في ان تعلق النفس الناطقة موقوف على حصول المزاج الانساني فلا يكون النفس الناطقة شرطا في حصوله كما زعم المستدل والا لزم الدور الا ان يقال ان النفس الناطقة وان لم تكن شرطا في حدوث المزاج الانساني بل هي موقوفة عليه لكن بقاء المزاج الانساني موقوف على نفس ناطقة تجبر الاضداد على البقاء على الاجتماع فليتامل واعترض ايضا على هذا الجواب بان من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدء الآثار تنسبونها انتم الى النفس وتحسبونها امرا وراء المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر الاضداد على الاجتماع والائتلاف الى ان تحصيل هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك ايضا جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان المزاج والنفس قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما تريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يقتضي السكون او الحركة الى جهة اخرى كالماشي على الارض فنفسه تريد الحركة ومزاجه يقتضي السكون وكالصاعد فنفسه يريد الصعود ومزاجه يقتضي الهبوط وأورد عليه بان ممانع النفس في مثل هذه الصور ليس هو المزاج بل اجزاء البدن فانها لثقلها تقتضي السكون او الهبوط واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فهو ليس ممانعا وانت تعلم انه

المزاج المتغيرة تنافي ثبات النفس وايضا المزاج كيفية محسوسة بخلاف النفس ١٢ ... ان يكون ... الانسان ... يكون نفسا ... فيكون كل مزاج نفسا ١٢ ... الوجه الثاني في ١٢

كما يحصل الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الاربع بالكسر والانكسار على ما سبق من امتزاج العناصر الاربعة على الوجه المخصوص كذلك يحصل من اجتماعها كيفية متوسطة بين الخفة والثقل وهي مساوقة للكيفية المزاجية ومقتضاة لها فمانعتها لما تريده النفس هي ممانعة الكيفية المزاجية لغلا ريب في تمانع النفس والمزاج في الاقتضاء الثالث انه لو كان مبدء الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالكوار علية ان كان كيفية شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كان كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها وبيان ذلك انه اذا اوردت على البدن كيفية مضادة للمزاج الاصلي كما اذا غلب عليه برودة شديدة او حرارة شديدة فانه يبطل ح الكيفية المزاجية الاصلية ويحدث كيفية اخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه فمدرك تلك الكيفية المضادة الواردة عليه لا يمكن ان يكون هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابهتها اياها والادراك انما يكون بالانفعال والشئ لا ينفعل عن شبهه الرابع ان المزاج يتغير ويتبدل ومع تغيراته وتبدلاته لا يتطرق تبدل وتغير الى نفس النفس بشهادة الضرورة الوجدانية فالمزاج غير النفس الخامس ان المزاج كيفية قائمة بالغير والكيفيات بل الاعراض يستحيل ان يكون مدركة شاعرة والنفس مدركة شاعرة فالمزاج غير النفس والحق ان مغايرة النفس للمزاج اجلى من ان يحتج لها ببرهان ويتكلف لها دليل المبحث الثاني ان النفس مغايرة للبدن واجزائه وقواها الجسمية وللمقدار ولواحقهما والدليل على ذلك ان الانسان لا يغفل عن ذاته في جميع حالاته ولو تعطل حواسه الظاهرة والباطنة حتى النائم والسكران

اي الوجه الثالث للتغاير

اي على المس

اي الوجه الرابع

اي ذات النفس

اي الوجه الخامس

ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس بل لو فرض انه
خلق الانسان اول خلقته صحيح العقل والمزاج على هيأته لايبصر شيئاً من اجزائه
ولا تيلامس اعضائه مطلقاً في هواء طلق لا حرّ فيه ولا برد فانه في هذه الحالة تغفل عن
ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس الظاهرة وعن بواطنه لانها لا تدرك
الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن واجزائه والقوى والحواس باسرها ولا تغفل
عن نفسه ويشير اليها بانا واورد عليه بوجهين الاول انه لو تم لدل على ان النفس
ليست مجردة ايضاً لانها في تلك الحالة تغفل عن التجرد والجواب ان العلم
بالجسم وما يلحق به كيف ما كان انما يكون مع الشعور بجسميته ومقداره وما يلحقه
بما هو كذلك ومن لم يشعر بذلك فانه لم يشعر بالجسم وما يلحق به فانه لا امتياز عنده
ح عما عداه فالعلم بالجسم والمقدار سواء كان على الاجمال او التفصيل بالاحساس
ونحوه لا يخلو عن العلم بالجسمية والتقدر فمن ادرك شيئاً مع الغفلة عن درك الجسمية و
التقدر فقد ادرك شيئاً غير الجسم والمقدار ومن ادرك شيئاً مع الغفلة عن مفهوم
التجرد لا يلزم ان يكون قد ادرك شيئاً غير المجرد لان المجرد قد يكون مدركا بالاجمال
بهويته الخاصة فيكون منكشفاً عند المدرك من دون ان يحلل الى اجزائه العقلية
او الخارجية ومن دون تفصيل لاوصافه وعوارضه في ذلك النحو من العلم فمن الجائز
ان يدرك المجرد بهويته الوحدانية الخاصة وتغفل عن مفهوم التجرد فلا يلزم ان
لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة المدرك عن مفهوم التجرد مجرداً ويلزم
ان لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة المدرك عن الجسمية والمقدار جسما ومقدارا
فيظهر الفرق الثاني ان ذات الانسان عند ناهي اجزاؤه الاصلية

الوجه الثاني لا ايراد ١٢

الجسمانية التي هي جزء البدن ولا نسلم انها لا تغفل عنها بل انما تغفل عن الاجزاء الفضلية
وعن العوارض والقوى الحالة فيها واجيب عنه بان الانسان لو كان لا يغفل
عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي او عالما بوجه يميزها عما عداها من
سائر الاعضاء وغيرها مع ان اكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم
بوجه يميزها عما عداها واورد عليه بان النفس عندهم يعلم نفسها علما حضوريا هو عين
ذاتها فهي نفسها العالمة والمعلومة والعلم بلا تغاير على ما تحقق عندهم ولا يعلم نفسها
بانها ما هي ولا بوجه كذا ولا بانها متميزة من حيث كذا وكذا وانما معلومها النفس
الذات فيجوز ان يكون نفس ذاتها هي الاجزاء الاصلية ولا يكون الاجزاء الاصلية
معلومة بانها ما هي ولا بوجه يميزها عما عداها كما ان النفس على رأيكم في هذا النحو من
الادراك ليست معلومة بانها ما هي ولا بوجه من الوجوه والعوارض والجواب ان
الغرض هو ان النفس تدرك ذاتها وتميز ذاتها بنفسها عند نفسها اذ لا معنى لانكشاف
شيء بدون تميزه والاجزاء الاصلية التي هي من الاجسام والاحجام المتقدرة لا ينكشف
ولا تتميز عند ادراك الانسان نفسه كما عرفت فالمراد بكون الانسان عالما بنفسه
بوجه يميزها عما عداها هو علمه بذاته الخاصة الحاضرة عنده ذاته الغير الغائبة عن نفسها
لا علم بنفسه بوساطة عارض من عوارضها ولا وجه من وجوهها ثم انه قد نبه
على هذا المطلب بان المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية وما يتعلق
بها كلها يتبدل فالمزاج قد يصير احر مما كان وقد يصير ابرد منه وايضا
الرطب واليبس والبدن واعضائه تنمو وتذبل وقواها تزيد وتنقص والنفس
باقية من اول العمر الى آخره لشهادة الضرورة وغير المتبدل غير المتبدل [illegible]

والنبات لان هذا الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس وهو دائما فی
التبدل بالتحليل والاغتذاء وبالنشو والنما مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية
مادام حياته وكذا حال الشجر ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده
من هيكلها مع مشخصات تعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات
لا يتبدل ولا يتغير في مدة حياته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء
الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى آخره الا
بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهذا النقض في غاية الاحكام وقد نقض ببدن
الانسان فان من لا يعرف النفس المجردة لزيد يجزم بانه باق من اول العمر الى آخره
مع تبدل بدنه واجزائه واعراضه فيجب ان يكون في البدن شئ باق غير متبدل
ولا يكفي بقاء مجرد مفارق عنه متعلق به كما لا يخفى واجيب بان التبدل انما هو في
الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية فلا يلزم كونها مغايرة للنفس
وقد نبه على ذلك بان الانسان يعلم نفسه علما لا يغفل عنه ثم يعلم ببدنيته واجزائه
الاصلية واجزائه الفضلية وظواهر بدنه وبواطنه ولا يجد بين علمه بنفسه وبين علمه
باجزائه وبدنيته علاقة يحكم بها بان هذين العلمين بشئ واحد بل ربما يحكم بانهما علمان
متغايران احدهما من عالم الاجسام وثانيهما لا يدري ما هو ومن اي عالم هو ثم
اذا تفطن ان نفسه التي يشير اليها بانا ليست جسما ولا جسمانية ولا ذات وضع وحيز [اي ذات اشارة حسية]
ولا قابلة للانقسام لا يستنكف عن الاذعان بذلك ولا يجده منافيا لعلمه الاول
بنفسه الحاصل له من بدو فطرته وان تفطن ان نفسه جسم او جسماني وذو وضع وحيز
ممتد طولا وعرضا وعمقا قابل للانقسام عسى ان يستنكف ويحيد عن قبول ذلك اذ يجده

مما لا مناسبة له بعلمه الفطری بنفسه فلعل ہذا مما لا ینکرہ الا مکابر یخلع الانصاف والعدل او مبتلیٰ فی البلادۃ لم یرزق العقل والحق ان الحکم بان النفس لا کالاشیاء التی یشیر الیہا کل احد بانا غیر قابلۃ لان تتجزی او تنقسم بالذات او بالعرض الی نصف وربع وثلث وغیر ذلک فطری ضروری یجدہ کل عاقل من نفسہ و المجادل فی ذلک مکابر یقتضی عقلہ المبحث الثالث فی ان النفس الناطقۃ مجردۃ عن المادۃ وغواشیہا وانہا لیست متحیزۃ بالذات ولا بالعرض وہذا المبحث وان کان کانہ عین ما سبق لکن البیان الذی یساق فی ہذا المبحث نحو آخر غیر ما سبق من قبل فلذا عقدناہ مبحثا علی حیالہ واستدلوا علی تجرد النفس بوجوہ الاول ان النفس الناطقۃ تعقل البسیط وکل ما یعقل البسیط مجرد فالنفس مجردۃ اما الصغری فقد یقال فی اثباتہا انہ لا شک فی ان النفس تعقل حقیقۃ ما فان کانت بسیطۃ فقد ثبت المدعی وان کانت مرکبۃ کانت اجزاؤہ بسائط لوجوب انتہاء المرکب الی البسیط و الکثرۃ الی الواحد وتعقل المرکب والکل یستلزم تعقل الاجزاء لتقدمہا علی الکل فی الوجودین الخارجی والذہنی وقد یقال فی بیانہا ان النفس تعقل النقطۃ والوحدۃ وغیرہما من البسائط واما الکبری فلان عاقل البسیط محل لصورتہ ومحل صورۃ البسیط یجب ان یکون مجردا فعاقل البسیط یجب ان یکون مجردا اما صغری ہذا القیاس فلان التعقل یستلزم حصول صورۃ المعقول فی العاقل فیکون العاقل محلا لصورۃ المعقول واما کبراہ فلان محل صورۃ البسیط لو لم یکن مجردا کان اما جسما او جسمانیا لانہ لا یخ یکون ذا وضع متحیزا اما بالذات فیکون جسما او بالعرض فیکون جسمانیا وکل ما کان جسما او جسمانیا کان منقسما بالضرورۃ فیحل صورۃ

قولہ ہو موجب ... انتہی
لان البسیط ... من اجزاء ... انتہی

متناہیۃ وہو باطل فلابد من ان ینتہی الی البسائط ١٢

قولہ فلان عاقل البسیط الخ اذ التعقل انما ہو بارتسام الصورۃ ١٢ شرح حکمۃ العین

البسيط لو لم يكن مجردا كان منقسما وكل ما كان منقسما كان الصورة الحالة فيه منقسمة
لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال اذ ما يحل في احد جزئيه غير ما يحل في الجزء
الآخر فيلزم ان يكون صورة البسيط منقسمة واللازم باطل واورد عليه تارة بمنع
الصغرى والقول بانه لا يلزم مما قيل في بيانها او لا الا ان يكون في معقولات
النفس واحد فيجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان يكون
منقسما الى اجزاء متخالفة بالحقائق والا لم يكن واحدا فلو كان منقسما بالقوة كان
منقسما الى اجزاء متشابهة للكل بالماهية فيحصل كل واحد من تلك الاجزاء في العقل
بحصول الكل فيه فيحصل الماهية فيه بحصول كل واحد منها فيه فيتعقل الماهية بحصول واحد
منها في العقل اذ تعقل الماهية هو حصولها في العقل ففي حصول الجزء الاول فيه كفاية
عن حصول الجزء الآخر في معقولية ماهية الكل فيكون الصورة العقلية معروضة
للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية والضا يلغو حصول
صورة ذلك الواحد في معقولية الماهية اذ يكفي فيها حصول صورة جزء منه ورد
بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها
المحسوسة وعوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا وانت تعلم ان هذه الاقاويل كلها بمعزل عن الصغرى فان غرض المستدل
هو ان النفس قد تعقل البسيط بمعنى ما لا يكون له جزء مقداري فيكون ذلك البسيط حالا
فيها فيكون للنفس التي هي محلها ايضا غير منقسمة الى اجزاء مقدارية اذ لو انقسمت
اليها لزم ان ينقسم ما حل فيه الى الاجزاء المقدارية وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء
مقداري والصغرى غير قابلة للمنع اذ لا مجال للتجويز ان يكون كل ما تعقله النفس

قابلاً للقسمة المقدارية فلا يتوجه ان يقال انه لا يلزم مما قيل في بيان الصغرى
الا ان يكون في معقولات النفس واحد ويجوز ان يكون ذلك الواحد منقسماً بالقوة
لان ما يقدح في الصغرى هو تجويز ان يكون كل ما تعقله النفس قابلاً للقسمة المقدار
وهذا التجويز مما لا يجترء عليه ذو عقل نعم بيان الصغرى بما ذكر اولاً من ان ما تعقله
النفس ان كان بسيطاً ثبت المطلوب وان كان مركباً وجب ان ينتهي الى البسيط مما
لا حاجة اليه اذ يكفي ان يقال انه لا ريب في ان من معقولات النفس ما لا يقبل القسمة
المقدارية ولا يتوجه الجواب عن هذا المنع بما اجيب به اذ غاية ما لزم منه ان يكون
ذلك الواحد منقسماً الى اجزائه ولا يلزم من انقسامه الى اجزاء ان يكون مادياً
اذ لم يقم دليل على ان كل مركب ولو من اجزاء عقلية اعني الجنس والفصل لا بد
وان يكون مادياً ولا يجب ايضاً ان لا يكون الواحد بالفعل منقسماً الى اجزاء
متخالفة فان الجنس والفصل متخالفان وينقسم اليهما المؤلف العقلي الواحد
بالفعل على ان بيان الخلف بلزوم مادية الصورة العقلية ليس في محله
وكان الواجب بيان الخلف بالزام ان لا يكون الصورة العقلية المفروضة
واحدة بالفعل واحدة بالفعل وما اورد على هذا الجواب من تجويز عدم تجرد الصورة
العقلية عن جميع العوارض المادية والتزام تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعوارضها بمعزل عما فيه الكلام اذ مبنى الدليل على بساطة الصورة العقلية
ووحدتها لا على تجردها وبالجملة فجملة هذه الاقاويل مجازفات صدرت
من قلة التدبر الا ان يقال ان المستدل اراد بما قال في اثبات الصغرى
ان ما تعقله النفس ان كان غير منقسم الى الاجزاء المقدارية ثبت المطلوب والا كان

متعلق بقوله فلا يتوجه ۱۲

بيان لعدم توجه الجواب بما اجيب به ۱۲

بقوله ورد بان الذي به ثبت الخ ۱۲

قوله ان يقال انه لا يلزم الخ رد على المورد
قوله يعني هذا المنع اي المنع الوارد على صغرى الدليل بانه لا يلزم مما قيل في بيانها الا ان يكون في معقولات النفس واحد ويجوز ان يكون ذلك الواحد منقسماً ۱۲

قوله ولا يلزم من انقسامه الخ
سبب لزوم المادية حيث تعدد الحال الصورة
العقلية ۱۲

قوله على ان بيان الخلف اي في الجواب عن هذا المنع حيث قال
فيكون منقسماً بالقوة فكان الى اجزائه الى ان قال فيكون الصورة العقلية مقرونة بالمقدار
والنقصان فلا يكون مجردة ۱۲

قوله وكان الواجب بيان الخلف الخ لان المانع منع الصغرى بجواز كون الواحد منقسماً بالقوة فالاولى في جوابه ان يقال يلزم
ان يكون منقسماً بالفعل مع ان الصورة العقلية المفروضة واحدة بالفعل لان الانقسام بالفعل يستلزم الاثنينية وهي تنافي
الوحدة ۱۲

منقسما الیها کان ہناک جزء واحد غیر منقسم بالفعل فیکون ذلک الجزء
بسیطا غیر منقسم معقولا للنفس فاورد علیہ ان اللازم من ذلک ان یکون الجزء
المذکور واحدا بالفعل فیجوز ان یکون بالقوۃ قابلا للقسمۃ الی الاجزاء المقداریۃ
فلا یلزم ان یکون محلہ وہو النفس غیر قابل للقسمۃ الی الاجزاء المقداریۃ فاجیب
عنہ بان ذلک الجزء لو کان منقسما بالقوۃ الی الاجزاء المقداریۃ فاجزاؤ
المقداریۃ اما متخالفۃ بالحقائق فیکون موجودۃ متغایرۃ بالفعل فلا یکون
ذلک الجزء المفروض منقسما الیہا بالقوۃ بل یکون منقسما الیہا بالفعل ہذا خلف
واما متشابہۃ متشابہۃ لکلہا بالماہیۃ فیکون الصورۃ العقلیۃ معروضۃ للزیادۃ
والنقصان المقداریین فیکون مادیۃ ویکون حد ما جزء مقداری فی
العقل منہا کافیا فی معقولیۃ الماہیۃ ولیخصص تلک الصورۃ العقلیۃ
واللازمان باطلان لانا اذا راجعنا الی وجداننا وانفسنا لا نجد الصورۃ
المعقولۃ معروضۃ للزیادۃ والنقصان المقداریین ولا نجدہا قابلۃ للقسمۃ الی
الاجزاء المقداریۃ ولا نجد لہا جزءا مقداریا نعم شاہدہ فی معقولیۃ الماہیۃ
ولا یرد علی ہذا الجواب انہ یجوز ان لا یکون الصورۃ العقلیۃ مجردۃ عن جمیع
العوارض المادیۃ لان تجرد واحد من الصورۃ العقلیۃ ایۃ صورۃ عقلیۃ کانت
من الزیادۃ والنقصان المقداریین یکفی للمستدل فی اقامۃ الدلیل واتمامہ
ولا حاجۃ لہ الی اثبات تجرد کل صورۃ معقولۃ عن جمیع العوارض المادیۃ نعم
لا حاجۃ فی اثبات الصغری الی ما ارتکب من التطویل بل یکفی لہ ان یقال
انہ لا ریب فی ان النفس قد تعقل ما لا یقبل القسمۃ المقداریۃ اصلا فقد تحقق

(حاشیہ، سطر ۴: لبطلان الجزء الذی لا یتجزی ۱۲)
(حاشیہ، سطر ۷: تحقیقا)
(حاشیہ، سطر ۹: فیما بینہما ۱۲)

انه لا سبيل الى القدح فى الدليل بمنع الصغرى واورد على الدليل تارة
بمنع الكبرى فاولاً بمنع كون عاقل البسيط محلاً لصورته اما مستنداً بان العلم والتعقل ليس
بحصول صورة المعقول فى العاقل او مستنداً بان حصول الصورة فى العاقل ليس
عبارة عن حلولها فيه وسياتى الكلام فى ذلك عنقريب مفصلاً وثانياً بانا لا نسلم ان
محل صورة البسيط لو لم يكن مجرداً كان جسماً او جسمانياً منقسماً لجواز ان يكون جوهراً فرداً
كما هو مذهب ابن الراوندي وانت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه وثالثاً بانا لا نسلم
ان محل صورة البسيط لو كان جسما او جسمانيا كان منقسماً لجواز ان يكون النفس جسماً مركباً
من الجواهر الافراد ويكون محل صورة البسيط منه جزءاً منه غير منقسم اعني جوهراً فرداً
او عرضاً فيه غير منقسم كالنقطة وهذا المنع ايضاً صريح البطلان ورابعاً بانا لا نسلم
ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان النقطة حالة فى الخط والخط فى السطح
والسطح فى الجسم ولا يلزم هناك من انقسام المحل انقسام الحال والجواب ان حلول
الاطراف فى محالها حلول طريانى لا يستلزم ان ينقسم ما يحل بهذا الحلول فى محل بانقسام
محله وحلول الصور المعقولة فى النفس ليس طريانياً وخامساً بمنع استلزام انقسام
المحل انقسام الحال مستنداً بان الاضافة كالابوة وكذا الوحدة والوجود حالة فى الجسم
ولا تنقسم بانقسامه واجيب بالفرق بين حلول شيئ فى محل منقسم من حيث ذاته
بما هى هى التى يلزمها الانقسام فيلزم من انقسام المحل انقسام ما حل فيه بهذا النحو
وبين حلول شيئ فى محل منقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيثية اخرى
فان المنقسم سواء كان منقسما بالذات او منقسما بالعرض لا يلزم ان يكون منقسما بجميع
الحيثيات والاعتبارات فلا يلزم فى هذا النحو من الحلول من انقسام المحل انقسام

ح قوله وانت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه بما مر من بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبطلان الخط الجوهري والسطح الجوهري واذا بطل ذلك بطل هذا المنع ان يكون محل الصورة [illegible] مجردا او جسما او جسمانيا ١٢

ح قوله وهذا المنع ايضاً صريح البطلان فان دلائل ابطال الجزء الذي لا يتجزى تدل صراحة ومطابقة على عدم تركب الجسم من الجواهر الافراد والاجزاء الذي لا يتجزى ١٢

ما حل فيه وحلول الاضافات في محالها انما هو بقياسها الى مضايفاتها لا في ذواتها من حيث هي هي فهو من النحو الثاني بخلاف حلول المعقولات في النفس فانها حالة فيها من حيث ذاتها من حيث هي هي واما الوحدة والوجود واشباههما فهي مجردة في المجردات ومادية في الماديات فهي تنقسم بانقسام محالها بخلاف المعقولات الحالة في النفس فانها غير قابلة للانقسام اصلاً وسادساً بانا لا نسلم انه يلزم من انقسام صورة البسيط الحالة في النفس انقسام البسيط اذ لا يجب ان يكون صورة الشي مطابقة له في البساطة والتركيب فيجوز ان يكون للبسيط صورتان عقليتان او اكثر وهذا المنع في غاية السقوط اذ من المحال انقسام صورة البسيط اي ما ليس له جزء مقداري الى الاجزاء المقدارية ولا كلام في جواز انحلالها الى اجزاء غير مقدارية وسابعاً بانا لا نسلم ان البسيط لا يكون قابلا للانقسام لجواز ان يكون البسيط بالفعل منقسماً بالقوة وهذا المنع في غاية السخافة اذ المعنى بالبسيط ما لا يقبل القسمة المقدارية فلا يمكن ان يكون منقسماً بالقوة الى الاجزاء المقدارية وثامناً بانا لا نسلم مطابقة صورة البسيط له في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي لا من لوازم الماهية حتى يلزم من تطابقهما في الماهية تطابقهما في الانقسام وعدمه وهذا المنع ايضاً في غاية السخافة اذ لا ريب في ان من الصور المعقولة ما لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية سواء كانت مطابقة لذي الصور بالماهية اولا وسواء كانت مطابقة له في عدم قبول الانقسام اولا وسواء كان الانقسام من لوازم الوجود الخارجي او من لوازم الماهية فان عدم قبول صورة معقولة اية صورة كانت للانقسام المقداري يكفي للمستدل ولا حاجة

الی ہذہ الزیادات الملغاة وثامنا و تاسعا بانا لا نسلم ان کل مادی منقسم فان النقطة مادی غیر منقسم فیجوز ان یکون النفس کذلک وہذا ایضا فی غایة السخافة فانه تجویز لکون النفس جوہرا فردا و اورد علی الدلیل ایضا بانه مقلوب علیہم بان یقال النفس الناطقة منقسمة ولا شئی من المجردات بمنقسم اما الصغری فلان النفس تعقل الماہیات المرکبة التی ہی منقسمة وانقسام الحال یستلزم انقسام المحل واما الکبری فظاہرة والجواب ان انقسام الحال الی الاجزاء المقداریة یستلزم انقسام المحل الی الاجزاء المقداریة والماہیات المرکبة التی تعقلها النفس لیست منقسمة الی الاجزاء المقداریة وانما ہی منقسمة الی اجزاء الماہیة وانقسام الحال الی الاجزاء الغیر المقداریة لا یستلزم انقسام المحل الی الاجزاء الغیر المقداریة وبالعکس ولعلک قد دریت بما وعیت ان الدلیل انما یتوجہ علیه المنع الاول من المنوع الموردة علی الکبری وان المنوع الاخر ساقطة سخیفة فلینظر فی حال المنع الاول فان استند بان التعقل لیس بحصول صورة المعقول فی العاقل وانه اضافة بین العاقل والمعقول فجوابه انه قد تحقق فی موضعه بالبرہان انه لابد فی التعقل من حصول صورة المعقول فی العاقل وانه لیس عبارة عن مجرد اضافة بین العاقل والمعقول وان استند بان حصول صورة المعقول فی العاقل لیس عبارة عن الحلول فیاتی الکلام فی ذلک ان شاء الله العزیز عنقریب واظنک قد تفطنت بما تلونا علیک ان ما قرر به بعضہم ہذا الدلیل من ان النفس تعقل الوجود وہو بسیط وکل ما تعقله مجرد لا یرد علیه منع بساطة الوجود بتجویز ان یکون له اجزاء عقلیة لان المراد ببساطته انه لیس له اجزاء مقداریة

قوله علی الدلیل یعنی یامرمن ان النفس الناطقة یتعقل بسیطا یتعقل بسیط مجرد ما یتعقل النفس اما الصغری فلان ... فقد ثبت المدعی وان کانت مرکبة فقد ... انتہاء المرکب الی البسیط

قوله الی اجزاء الماہیة ای الاجزاء العقلیة یعنی الجنس والفصل

قوله المنع الاول وہو منع کون عاقل البسیط محلا لصورته

الدليل الثاني على تجرد النفس

ولا يجوز عاقل ان يكون له اجزاء مقدارية واما منع الكبرى بالوجوه المذكورة فقد عرفت
حاله الدليل الثاني على تجرد النفس انها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها
فيكون الصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم يكن
الصور الكلية الحالة فيها مجردة واورد عليه اولا بانا لا نسلم ان تعقل النفس الكليات
يستلزم حصول صورها فيها فان التعقل اضافة بين العاقل والمعقول والجواب
انه قد ثبت ان التعقل لا بد فيه من حصول صورة المعقول في العاقل وان كونه
مجرد اضافة باطل وثانيا بانه يجوز ان يكون التعقل بان يرتسم الصور الكلية في مجرد
غير النفس فيلاحظها النفس من هناك كما انها تلحظ صور الجزئيات المادية ولم ترتسم
في الحواس من دون ارتسامها فيها والجواب انه قد تحقق في محله انه لا بد من حصول
صور الكليات في النفس على ان القول بان النفس تلاحظ الصور الكلية المرتسمة
في مجرد غير النفس انما يستقيم على تقدير تجرد النفس فان المادي لغيبة نفسه عن نفسه
ولا حضور لذاته عند ذاته فضلا عن ان يحضر عنده مجردا وما يرتسم في مجرد غيره
عليك تحقيق القول في ذلك في العلم الاعلى ان شاء الله تعالى وثالثا بانا لا نسلم
ان النفس لو لم تكن مجردة لم يكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة لجواز ان لا يكون حلولها
فيها سريانيا فلا نسلم ان الحال فيما له وضع ومقدار وشكل معين يكون كذلك والجواب
ان المحل اذا كان ماديا ذا وضع كان ما حل فيه ماديا ذا وضع بالعرض وان استند
المنع بحلول الاضافات ونحوها فانت قد عرفت جوابه في جواب المنع الخامس على
كبرى الدليل الاول ورابعا بان الكلي وان كان مجردا عن العوارض المادية كالوضع
المعين والمقدار المعين والشكل المعين والا لم يصلح للمطابقة للكثيرين المختلفين بالاوضاع

والاشكال والمقادير لكن يجوز ان يكون صورة الحالة في النفس مقرونة بالعوارض
المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين ولا يلزم من ذلك ان لا يكون تلك
الصورة مطابقة لماله تلك الصورة اذ يجوز ان يطابق الصورة وماله الصورة
مع تخالفهما في الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على الفص وصورة السماء
المنطبعة في الحس المشترك وهذا المنع ايضاً في غاية السقوط لان صورة الكلي المعقولة
للنفس لو كانت مقرونة بالعوارض المادية كوضع خاص ومقدار محدود وشكل معين
لكانت النفس تدركها بما هي كذلك كما ان النفس تدرك صورة الجزئي المادي
المرتسمة في الحواس المقرونة بهذه العوارض بما هي مقرونة بها فلا يكون الكلي مدركاً
والواقع خلاف ذلك كما لا يخفى على من راجع الى وجدانه على ان من الكليات
ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يتصور كون صور تلك الكليات مقرونة
بالعوارض المادية اصلاً وان كانت الكليات ذوات افراد موجودة في الخارج
فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة بوضع خاص و
مقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية والا لم تكن مطابقة الا
لشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقروناً بعوارض مادية مناسبة
للعوارض المادية المقترنة بتلك الصور ولا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون
تلك الصور صور الكليات وصورة الفرس المنقوشة على الفص لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية الفرسية بخلاف الصورة الكلية فانها لابد وان تكون
مطابقة لكل فرد من افرادها وكذا صورة السماء المنطبعة في الحس المشترك
فانها لا تصلح للمطابقة للكثيرين واختلاف الصورة المنقوشة على الفص والمنطبع

اي لذي الصورة ١٢

قوله ما هي فرضية [illegible] ككل شريك الباري [illegible] ١٢

قوله الا لشخص من افرادها [illegible] الكلي المعقولة [illegible] لا يكون الا متشخصاً ١٢

قوله ولا تكون مطابقة [illegible] بتلك العوارض متشخصة تشخصاً معيناً فلا تتصور لتطابقها لسائر افرادها ١٢

فی الحس المشترک ومالہ تلک الصورۃ بالصغر والکبر لایمنع مطابقۃ الصورۃ لمالہ
الصورۃ لان مالا بد منہ للمطابقۃ ہو ان یکون تلک الصورۃ مقرونۃ بعوارض
مناسبۃ لعوارض مقترنۃ بمالہ الصورۃ وان اختلف الصورۃ ومالہ الصورۃ
بالکبر والصغر کما تری فی مطابقۃ التمثال المحاکی لشخص فانا کلما شاہدنا فی التمثال
عوارض مناسبۃ لعوارض ذلک الشخص حکمنا بان ہذا التمثال مطابق لہ وان لم نجد
فی ذلک التمثال عوارض مناسبۃ لعوارض ذلک الشخص حکمنا بانہ لیس مطابقا
سواء کان التمثال مخالفا لہ بالصغر والکبر اولا وہذا ظاہر جدا وخامسا بانا سلمنا
ان التعقل یکون بحصول صورۃ المعقول فی العاقل لکن لا نسلم ان حصول صورۃ
المعقول فی العاقل عبارۃ عن حلولہا فیہ وقیامہا بہ بل یجوز ان یکون حصول
الصورۃ فی العاقل من قبیل حصول الشیٔ فی المکان او الزمان من دون حلول
فیہ کما ذہب الیہ العلامۃ القوشجی او یکون النفس مبدعۃ للصور العقلیۃ ویکون
الصور العقلیۃ قائمۃ بانفسہا فی عالم آخر لا حالۃ فی النفس کما ابتدعہ بعض المتأخرین
فلا یتم ہذا الدلیل ولا الدلیل الاول لابتنائہما علی ان صور البسائط وصور
الکلیات قائمۃ بالنفس حالۃ فیہا وان النفس محلہا وہذا المنع ایضا ساقط لانا
قد ابطلنا فی کتبنا ہذین الاحتمالین وحققنا ان حصول الصورۃ فی العقل عبارۃ
عن حلولہا فیہ بوجوہ منہا ان حصول الصورۃ فی العقل لو لم یکن عبارۃ عن حلولہا
فیہ ولم یکن الصور الحاصلۃ فی النفس حالۃ فیہا قائمۃ بہا بل کانت قائمۃ بانفسہا
لزم ان یکون صور الاعراض کصورۃ الحرارۃ والبرودۃ والاستقامۃ
والانحناء عند حصولہا فی العقل قائمۃ بانفسہا فیلزم ان یکون تلک الصور

جواهر وهو بين الاستحالة فلا محيد من ارتكاب القول بحلولها في العقل والفطرة السليمة لا تفرق بين حصول صور الاعراض في العقل وبين حصول صور الجواهر فيه فلا محيد عن القول بحلول صور الجواهر في العقل ومنها ان صور الجواهر الحاصلة في العقل اما ان تكون هي الجواهر الشخصية الموجودة في الخارج باعيانها من دون تغاير شخصي اصلا فهذا ظاهر البطلان اذ من الضروريات الاولية ان الواحد الشخصي لا يمكن تعدد انحاء وجوده ومع ذلك فان الصور الجوهرية الحاصلة في النفس مجردة عن العوارض المادية بالكلية والجواهر الشخصية الموجودة في الخارج متقرنة بها والصور الحاصلة في النفس صالحة للمطابقة للكثيرين وتلك الجواهر غير صالحة لها فكيف لا يكون بينهما تغاير شخصي واما ان تكون مغايرة للجواهر الشخصية الموجودة في الخارج وتكون امثالا لها متحدة معها بحسب الماهية فاما ان تكون اعراضا قائمة بالنفس بالفعل وان كانت بحسب ماهياتها جواهر كما هو المشهور فيكون حالة في النفس قائمة بها فيبطل انكار حلول الصور في النفس او تكون حين حصولها في النفس قائمة بذواتها لا في محل فاما ان تكون قديمة وهذا باطل اما اولا فلحدوث الممكنات مطلقا واما ثانيا فلان النفس حادثة كما ستعرف ان شاء الله تعالى عنقريب فكيف يتصور قدم الصور الحاصلة فيها سيما عند من يظن ان النفس متحدة بها او تكون حادثة فيلزم حدوث جواهر لا تكاد تتناهى بلا سبق مادة وهو محال عندهم كما ستعرف ان شاء الله تعالى في العلم الالهي ومنها ان النفس تلاحظ الماهية الكلية التي افرادها تكون مادية من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن جميع العوارض المادية فاما ان تكون الماهية الملحوظة بهذا اللحاظ موجودة

في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها مجردة عن جميع العوارض المشخصة فيلزم
وجود الماهية المجردة وهو محال او تكون موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة
بذاتها مخلوطة بعوارض غير مادية فيكون ذلك قولاً بما ذهب اليه البعض الاقدمين
من انه يوجد لكل نوع مادي فرد مادي متغير وفرد مجرد لا يتغير ولا يتبدل فيبطل
بما البطل به ذلك القول في مظانه ومنها ان حقيقة مقولة الجوهر اذا حصلت
اي من وجوه اثبات ان حصول الصورة في العقل عبارة عن حلولها فيه ١٢
في النفس فاما ان تكون حالة في النفس عرضاً فيها فيبطل انكار حلول الصورة
في النفس او تكون قائمة بذاتها غير حالة في شيء فاما ان تكون متشخصة بتشخص فيلزم
ان يصير الجنس العالي شخصاً من دون ان يتقوم ويتنوع بفصل وهو صريح
البطلان وخلاف المقرر عندهم او لا تكون متشخصة اصلاً فيلزم وجود الجنس العالي
بدون التشخص مع ان الوجود والتشخص متساوقان ومنها ان النفس اذا تعقلت
اي من تلك الوجوه ١٢
ماهية الجوهر المجرد فاما ان تكون ماهية الجوهر المجرد الحاصلة في النفس حالة فيها
فيبطل انكار حلول الصورة في النفس او تكون قائمة بذاتها لا حالة في النفس
فتكون لماهية الجوهر المجرد فردان قائمان بذاتهما احدهما الموجود في الخارج
وثانيهما الحاصل في النفس بل افراد كثيرة قائمة بذواتها حاصلة في النفوس الكثيرة
مع انه قد تحقق عندهم ان ماهية الجوهر المجرد منحصر في فرد واحد وانها ممتنع تعدد
افرادها وهذا الوجه الاخير ماخوذ من كلام الشيخ في فصل العلم من الهيات الشفاء و
لعل لابطال هذين المذهبين وجوهاً اخر وفيما علمناك كفاية فقد تحقق ان الصور
المعقولة للنفس حالة فيها وهي مجردة عن المادة وعوارضها غير قابلة للقسمة المقدارية
فيكون محلها اعني النفس مجرداً غير قابل للقسمة المقدارية لانها لو كانت مادية

قوله في مظانه المظان جمع مظنة ومظنة الشيء بكسر الثاني موضعه ومالفه الذي يظن كونه فيه ١٢ صراح

كان ما حل فيها ماتوياً ولو كانت قابلة للقسمة المقدارية كان ما حل فيها قابلاً لها
واللازم اعني كون الصور الكلية المجردة الغير القابلة للقسمة المقدارية مادية قابلة
للقسمة المقدارية باطل فالملزوم مثله فثبت تجرد النفس واستبان تمام الدليلين
وتحقق ان صور الجزئيات المادية لاقترانها بالعوارض المادية لا ترتسم في ذات
النفس بل في آلاتها الدليل الثالث ان النفس لو لم تكن مجردة بل منطبعة في جسم
كانت تابعة للجسم في الضعف والكلال واللازم باطل فان الانسان بعد
الاربعين اعني في سن الانحطاط يزداد قوته العاقلة في التعقل وتاخذ آلاته البدنية
في الضعف والانحطاط فازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل
على ان التعقل بقوة مجردة لا بآلة بدنية واعترض عليه اولاً بالمعارضة بان الانسان
في آخر سن الشيخوخة قد يكون خرفاً فينتقص بل يبطل تعقله لضعف الآلات
البدنية واختلالها فيكون القوة العاقلة جسمانية ويجاب بان ما يعرض للشيخ
الهرم من الخرافة ليس لضعف قوته العاقلة لضعف البدن بل لاستغراق القوة
العاقلة في تدبير البدن المشرف تركيبه على الانحلال المشفي على حفرة السقوط
والاضمحلال فهذا الاستغراق مانع عن التوجه الى المعقولات فاختلال التعقل
عند اختلال الآلات البدنية لا يدل على كون القوة العاقلة جسمانية وازدياد
التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على ان التعقل ليس بآلة جسمانية
وثانياً بانه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن ويكون ما يرى
من ازدياد تعقله بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن مع الاعتياد
فان جودة القوة الفاعلية في الجسمانيات ايضاً يكون بسبب التشوق والتمرن

قوله كانت تابعة للجسم والبدن في الضعف والكلال ... كما انها ان كانت بسيطة ... ضعف الآلة ... في سن الشيخوخة ... سن الانحطاط ...
قوله الشرف اي اشرف الاشياء ...
و يعدى بعلى كذا في الصحاح والقاموس والتاج ١٢
قوله المشفي من اشفى على الشيء اشرف عليه يقال اشفى المريض على الموت ١٢
قوله وثانياً بانه يجوز الخ ... لم لا يجوز ان ... يزداد قوة العاقلة في التعقل وتاخذ الآلة البدنية في الضعف والانحطاط ... ١٢
قوله التمرن ... فقد دُرِّب كذا في القاموس ... اي التعود ١٢

والتعود والمزاولة فان المشائخ المتمرنين المدمنين على فعل من الافعال الجسمانية
يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء الذين لم يمارسوا ولم يتمرنوا
وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وثانيا بانه من
الجائز ان يكون المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق للقوة العاقلة من
سائر الامزجة ويكون هذا هو السبب في ازدياد التعقل في سن الكهولة ولعل الوجه
في ذلك ان في الصبا ضعفا يشغل النفس باهتمام تربية البدن عن التوجه
الى المعقولات وفي الشباب نوازع شهوانية تعوقها عن التعقل وفي الهرم
ضعفا لا يتلافى وسقما لا يعافى فسن الكهولة هو المتعين للترقي والازدياد في التعقل
الدليل الرابع ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال
وتكررها سيما الافاعيل القوية الشاقة بشهادة التجربة والقياس اما التجربة فظاهر
بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر
والتحديق في قرص الشمس لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد
الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس بالرائحة
الضعيفة واللامسة بعد لمس الحر الشديد لا تحس بالحر الضعيف والذائقة بعد ذوق
المرارة الشديدة لا تحس بالمرارة الضعيفة فالقوة الجسمانية تفتر بالوهن والكلال
بل تبطل بالاضمحلال عند تكرار الافعال واما القياس فلان صدور افاعيل القوى
الجسمانية عنها انما يكون بانفعال موضوعاتها الحاملة لها عن مدركاتها كانفعال
محل الباصرة عن المبصرات وموضوعاتها مركبة من العناصر المختلفة الطبائع

وطبائع العناصر تقاوم بالفعل يؤثر فيها والتقاوم يورث الوهن في المتقاومين فلا محالة
يعرض الوهن والكلال لتلك القوى بتكرار الافعال بخلاف القوة العاقلة فانها قد تقوى
بتوارد الافكار على زيادة التعقل والادراك فتكرار افعالها لا تودي الى وهنها وكلالها
فليست القوة العاقلة قوة جسمانية فتحقق انها مجردة وهو المطلوب واورد عليه بانه
يجوز ان يكون القوى الجسمانية التي يعرض لها الكلال بتكرار الافعال مخالفة بالحقيقة
للقوة العاقلة مع كونها ايضا جسمانية ويجوز ان يكون عروض الوهن والكلال بتكرار
الافعال من خواص تلك القوى دون هذه ويجوز ان لا يكون صدور افعال القوة
العاقلة مع كونها جسمانية عنها بانفعال موضوعها وان يكون القوة العاقلة مع
كونها جسمانية متعلقة بعضو لا يعرضه الاختلال او يتراخى اختلاله

الدليل الخامس

الخامس ان
ادراكات القوى الجسمانية انما تصدر عنها اذا تحققت علاقة وضعية بين حواملها و
بين مدركاتها بخلاف القوة العاقلة فانها تدرك ما هو مقدس عن العلاقة الوضعية
كالمجردات فلا يكون جسمانية ولعل المناظر المكابر يمنع الكلية القائلة بان كل قوة جسمانية انما
يدرك ماله علاقة وضعية بالنسبة الى حاملها

الدليل السادس

السادس ان القوى الجسمانية
لا تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى آخر ولا يودي ادراك من ادراكاتها الى
ادراك آخر لاعداد فلا يكتسب ادراك جسماني بادراك جسماني بخلاف القوة العاقلة
فانها تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى ادراك وتكتسب علما من علم فهي ليست
جسمانية ولعل الخصم يمنع الكلية

الدليل السابع

السابع ان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها
ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فانها لا تدرك ذواتها ولا آلاتها ولا ادراكاتها
بالضرورة فالنفس ليست قوة جسمانية ولعل الخصم لا يسلم الكلية

الدليل الثامن

الثامن انه

لوكانت النفس جوهراً سارياً في جسم او عرضاً حالاً فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك
الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائماً او غير واقع
اصلاً واللازم باطل لان البدن واعضائه تعقل تارة ولا تعقل اخرى لشهادة
الوجدان اما الملازمة فلانه اما ان يكفي في تعقل النفس لذلك الجسم حضوره بنفسه
عندها او لا يكفي بل يحتاج تعقلها اياه الى تمثل صورته عنده كما في تعقلها سائر
الاشياء الغائبة عنها فعلى الاول يكون ادراكها لذلك الجسم دائماً كادراكها
لنفسها وصفاتها الحاضرة عندها وعلى الثاني يكون ادراكها لذلك الجسم
بحصول صورته لها واذا المفروض ان النفس حاصلة في ذلك الجسم يلزم من حصول
صورته فيها حصول تلك الصورة في ذلك الجسم فيلزم في مادة معينة اجتماع
صورتين لشيء واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة
منه في النفس الحاصلة في ذلك الجسم واللازم محال لان ذلك اجتماع المثلين
في محل واحد وهذا الوجه في غاية السخافة اما اولاً فلانه يجوز ان لا يكفي حضور ذلك
الجسم بنفسه عند النفس في تعقلها اياه ولا يتوقف ايضاً على حصول صورته
في النفس بل على شرط آخر كتوجه النفس واما ثانياً فلانه لا تماثل بين الصورة المستمرة
الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس لان الاولى موجودة
بوجود اصلي والثانية بوجود ظلي ولو سلم تماثلهما فلا ضير في اجتماعهما اذ الممتنع
من اجتماع المثلين ما يرتفع فيه الامتياز بينهما وههنا الامتياز بينهما باق لحلول
الاولى في المادة بلا واسطة والثانية فيها بواسطة وكون الاولى ناعتة للمادة
والثانية ناعتة لما حل فيها والاولى موجودة اصلية والثانية موجودة ظلية واما

ثالثاً فلانه لو تم هذا الدليل لزم ان يكون النفس اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة
بشيء منها لانه اما ان يكفي في علم النفس بها حضورها بنفسها عندها
فيلزم الاول او لا يكفي بل يحتاج في تعقلها اياها الى تمثل صورها فيها
فيلزم من حصول صورها فيها اجتماع المثلين واللازم باطل فان النفس تدرك صفاتها
لا دائما و يجاب عنه بعين ما مر من ان النفس تدرك صفاتها الحقيقية دائما فلا تخلف
فيها الحكم ولا تدرك صفاتها التي يلزمها بالقياس الى شيء آخر كصفاتها الاضافية
والا منافية لتوقفه على شرط المقايسة وعدم كفاية حضورها عندها في العلم بها
لحصول شيء اذ لا يدوم علم النفس بكثير من صفاتها الحقيقية ايضا وايضا تجويز
توقف العلم على شرط آخر قادح في اصل الدليل كما عرفت وايضا لا ريب في
ان النفس لا تعلم اكتناه صفاتها الحقيقية وحقائقها الا بارتسام صورها فيها
فلنا فقض ان نقول اما ان يكفي حضور صفاتها بنفسها عندها في انكشاف
حقائقها لها فيلزم دوام علم النفس بحقائق صفاتها الحقيقية مع ان اللازم
باطل قطعا اذ العلم بحقائقها انما يحصل للنفس بعد انظار غائرة او لا يكفي بل
يجب في انكشافها عند النفس ارتسام صورها فيها فيلزم اجتماع تلك الصور
التي هي افراد لتلك الحقائق وامثال لتلك الصفات مع تلك الصفات
في النفس فيلزم اجتماع المثلين فان اعتذر بتمايز المثلين لكون احدهما موجودا
اصيليا والآخر موجودا ظليا وعدم امتناع اجتماع المثلين المتمايزين اعتذر
بمثله فيما نحن فيه واما رابعا فلان الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجم فانها
لو لم تكن مجردة فاما ان يكفي في علم تلك النفوس باجسامها حضور تلك

الاجسام بانفسها عند تلك الاجسام بانفسها عند تلك النفوس فيكون تلك
النفوس عالمة بها دائما ولا تجاسر على التزامه اولا يكفي بل يحتاج في ادراكها لها الى
ارتسام صور تلك النفوس فيلزم اجتماع المثلين فان اعتذر بان تلك النفوس
غير حالة في تلك الاجسام حتى يلزم من حلول صور تلك الاجسام في تلك النفوس
حلول تلك الصور في مواد تلك الاجسام مع حلول الصور المستمرة التي
هي امثال تلك الصور في تلك المواد بل تلك النفوس اجسام لطيفة مداخلة
في اجزاء ابدان الحيوانات اعتذر بمثل ذلك فيما نحن فيه واما خامسا فلان
محل الصورة المستمرة للجسم هو مادة ذلك الجسم ومحل الصورة المرتسمة في
النفس هو ذات النفس الحالة في نفس ذلك الجسم فلا يلزم اجتماع المثلين في محل
واحد **المبحث الرابع** في ان النفس الناطقة هل هي حادثة او قديمة اختلف
فيه فذهب القدماء الى انها قديمة وذهب ارسطو واتباعه الى انها حادثة
(منهم افلاطون ١٢)
بحدوث البدن وذهب المتكلمون ايضا الى حدوثها لكنهم اختلفوا فيما بينهم
فقال بعضهم بحدوثها قبل حدوث البدن وبعضهم بحدوثها بعد حدوثه
استدل القائلون بقدمها تارة بانها لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بالمادة
كما تحقق في الفلسفة الاولى من ان كل حادث مسبوق بالمادة فلا يكون
مجردة مع انها قد ثبت تجردها والجواب انها حادثة مسبوقة بالمادة التي هي
متعلقة بها تعلق التدبير والتصرف ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مجردة في نفسها
وما تحقق في الفلسفة الاولى انما هو مسبوقية كل حادث بمادة هي جزءه او محل يحتاج اليه
او موضوع له او متعلق له نحو تعلق وتارة بانها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم



قوله حادثة بحدوث البدن وهي متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وهذا هو الموافق لما ذهب اليه المليون ويلائمه قوله تعالى ثم انشأناه خلقا آخر ١٢ عبد الحليم رحمه الله

قوله او متعلق له الخ ومنه النفس فانها حادثة مسبوقة بمادة البدن وهي متعلقة بها تعلق التدبير والتصرف ١٢

باطل لما سیأتی وجه اللزوم ان کل حادث فاسد قابل للعدم اذ لو لم یکن قابلاً للعدم لم یکن حادثاً فلو کانت النفس حادثة کانت قابلة للعدم فلا یکون ابدیة والجواب ان کون کل حادث قابلاً لمطلق العدم مسلم وکونه قابلاً للعدم الطاری غیر ضروری فلا یلزم من حدوثها قبولها للعدم الطاری حتی لا یکون ابدیة وتارة بانها لو کانت حادثة بحدوث البدن کانت النفوس غیر متناهیة لعدم تناهی الابدان و حدوث نفس مع کل بدن واللازم باطل لجریان براهین ابطال التسلسل فی النفوس الغیر المتناهیة الباقیة مجتمعة بعد خراب الابدان والجواب من عند المتکلمین منع لاتناهی الابدان لحدوث العالم وانقطاع التوالد والتناسل بانقطاع الدنیا ومن عند مجوزی التناسخ منع استلزام لاتناهی الابدان لاتناهی النفوس ومن عند المشائیة منع جریان براهین ابطال التسلسل فی النفوس الغیر المتناهیة لعدم ترتبها واشتراط الترتب لجریان البراهین والجواب هو الاول واما الثانی فمبنی علی تجویز باطل واما الثالث فلا مساغ له اما اولاً فلترتب النفوس ترتیباً زمنیة حدوثها وسبق بعضها علی البعض لکون بعضها علة معدة لحدوث البعض و اجتماع جمیع النفوس المترتبة فی وعاء الدهر واما ثانیاً فلکونها معروضة للاعداد المترتبة وقد حققنا فی غیر هذا الکتاب ان برهان التطبیق وغیره من البراهین تامة علی ابطال لاتناهی المجردات ایضاً نفوساً کانت او غیرها واستدل اصحاب ارسطو بان النفوس الناطقة لو کانت قدیمة فاما ان یکون قبل حدوث الابدان واحدة او کثیرة علی الاول فاما ان تتکثر عند التعلق بالابدان اولا والثانی بدیهی البطلان لان افراد الانسان متکثرة متعددة متعلقة بصفات نفسانیة

حاشیة:

قوله فلا یکون ابدیة مع انها ابدیة بالنسبة الی زمان لا نهایة له ۱۲

قوله ومن عند مجوزی التناسخ الخ فانهم یقولون ان النفس بعد خراب بدن تتعلق ببدن آخر فان حینئذ یمکن ان یکون الابدان کثیرة من غیر تناه والنفوس تنتقل من بدن الی آخر فلا یستلزم تناهی الابدان لاتناهیها ۱۲

قوله التناسخ وهو انتقال النفس من بدن الی بدن آخر سواء کان من نوع ذلک البدن اولا ۱۲

قوله والثانی ای تقارن النفس علی وحدتها المختصة عند تعلقها بالابدان بدیهی البطلان لانه یلزم ان تکون نفس زید بعینها نفس عمرو وفی من القصص بالجبن والبخل بعینها نفس من اتصف بالتهور والاسراف ومراعاة الضد ۱۲

اصل: ای وحدوث نفس الخ ۱۲ — من التطبیق وغیره ۱۲ — ای لکانت واحدة بالشخص ۱۲ — بالشخص ۱۲

متضادة کالعلم والجہل والشجاعة والجبن والسخاوة والبخل ومن المحال اتصاف نفس واحدة بالمتضادات والاول ایضاً باطل ضرورة استحالة انقسام المجرد الی الاجزاء والابعاض وعلی الثانی لابد وان یمتاز کل من النفوس عن الاخری اذ لا معنی للتکثر والتعدد بدون التمایز فامتیاز کل واحدة عن الاخری اما بالماہیة او لوازمہا وہو محال لان النفوس الانسانیة متحدة بالماہیة فیکون کلہا متفقة فی الماہیة ولوازمہا فلا یکون الماہیة ولوازمہا ما بہ الامتیاز بینہا او بعوارضہا وہو ایضاً باطل اذ عروض العوارض انما یکون لاجل المادة والنفس مجردة لا مادة لہا قبل حدوث البدن فیتحقق امتناع وجود النفس قبل البدن فلا یکون قدیمة بل حادثة بحدوثہ وہو المطلوب واعترض علیہ بوجوہ الاول انا نختار انہا کانت واحدة قبل حدوث الابدان ثم تکثرت ولا نسلم ان کل واحد قابل للانقسام مادی وان انقسام المجرد مستحیل وہذا الاعتراض فی غایة السقوط لان تکثر الواحد الشخصی وانقسامہ انما یتصور الی الاجزاء المقداریة والحصص المتقدرة لا الی الافراد والآ لم یکن ما قدر انقسامہ واحداً شخصیاً والا الی اجزاء الماہیة والا لم یکن ذلک الواحد المفروض متعدداً فلو کانت النفس فی الازل واحدة شخصیة وتکثرت بعد حدوث الابدان انقسمت بان تعلقت قطعة وحصة منہا ببدن وقطعة وحصة اخری منہا ببدن آخر وہکذا فلا یمکن ذلک الا بان یکون تلک النفس الواحدة الشخصیة قابلة للانقسام الی قطع وحصص متقدرة بان یکون فرد منہا متعلقاً ببدن وفرد آخر منہا متعلقاً ببدن آخر وہکذا اذ لا یتصور الافراد للواحد الشخصی ولا بان یکون بعض اجزاء ماہیتہا متعلقاً ببدن وبعض الآخر منہا متعلقاً ببدن آخر وہکذا

على هذا التقدير لا يكون المتعلق بالبدن هي النفس بل اما جنسها او فصلها مثلاً
وهذا باطل يظهر بطلانه بادنى تامل فلا محيد على هذا التقدير من لزوم كون النفس مادية
قابلة للانقسام الى ابعاض متسعـ(قرـ) الثاني انا نختار ان النفوس كانت
متكثرة قبل الابدان لكن لا نسلم انه لا بد على هذا التقدير من مميز لكل منها عن
الآخر حتى يلزم ان يكون هو اعني المميز عارضاً من العوارض ويكون عروضه
لاجل المادة لم لا يجوز ان يكون تشخص كل منها وامتيازه عما عداه بنفسه على ما ذهب
اليه المحققون في مبحث التشخص وهذا الاعتراض عويص وتحقيق الامر فيه موكول الى
الفلسفة الاولى الثالث انا نختار تعددها قبل الابدان لاجل فواعلها الخارجة
عنها ولا نسلم تساوي نسبة الخارج اليها جميعاً وهذا الاعتراض يرجع بالتامل
الى الثاني وبما اجيب به عنه من ان النفوس غير متناهية ومباديها اعني العقول
الفعالة وجهات تاثيراتها متناهية فكيف يستند تعددها الى فواعلها في
غاية السقوط لان من ذهب الى لا تناهي النفوس كالمشائية لا محيد له من
القول بلا تناهي فواعلها ضرورة امتناع صدور الكثير عن الواحد على رأيه
والتحقيق ان ابطال هذا الشق مبني على اصل من اصول المشائية هو ان الكثرة
الشخصية في نوع واحد انما تكون اذا كان ذلك النوع ذا مادة قابلة
للتشخصات المتعددة اما اذا لم يكن كذلك كان ذلك النوع منحصراً في شخص
واحد فان تم ذلك الاصل تم الكلام في ابطال هذا الشق والا سقط دليل
من انه ان اريد بالمادة الهيولى الجسمانية فلا نسلم ان كل نوع متكثر الافراد
لا بد وان يكون ذا مادة بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تعدد افراد

كثير من انواع الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم مع انها ليست ذوات
مادة بمعنى الهيولى الجسمانية وان اريد بها المحل الشامل للجسمانيات وغيرها فمسلم
لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة بتلك
المحال ساقط لان المراد هو الثاني وتجويز كون النفوس الناطقة حالة في محال
مجرد بقوله وما قيل الخ
باطل ضرورة انها قائمة بذواتها والا لم تكن عالمة بذواتها على ما تحقق في مقامه و
اعترض الامام على ذلك الاصل بان تكثر افراد النوع لو كان لاجل تكثر المادة
والمحل لكان تكثر المحل لاجل تكثر محال أُخر وتكثرها لاجل تكثر محال أُخر فيتسلسل و
اجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التكثر
لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر بالذات وهو المادة فلا يحتاج الى
قابل للكثرة والظاهر ان الاعتراض والجواب كلاهما غير متوجه وغير موجه اما الاعتراض
فلان حاصل ذلك الاصل ان النوع اذا لم يكن ماديا لم يمكن ان تتعدد انحاء
وجوده اذ تعدد انحاء وجود نوع واحد انما يكون لاجل مواد ومحال قابلة لصور ذلك النوع او لاجل
اختلاف استعدادات مادة واحدة قابلة لذلك كتعدد افراد الصورة الجسمية
المتحققة في الافلاك لاجل تعدد هيولات الافلاك وكتعدد افراد الصورة
الجرمية المتحققة في العناصر لاجل اختلاف استعدادات هيولاها وكتعدد افراد
نوع عرضي لاجل تعدد موضوعاتها واما اذا لم يكن لذلك النوع محل ومادة
فلا يكون ذلك النوع متوزعا في الافراد اذ تشخصاتها وتعيناتها انما يكون لاجل
عوارض مفارقة لا بد لها من مادة قابلة حاملة لها فيكون ذلك النوع ماديا هف
ولا تعرض في هذا الاصل لمورد الاعتراض وهو ان تكثر افراد النوع لاجل تكثر المادة

حتی یتوجہ علیہ ان تکثر المادۃ ح یکون لاجل تکثر مادۃ اخری و تسلسل و اما الجواب
فلان تکثر المادۃ بنفسہا غیر معقول وہیولات الافلاک وان کانت متکثرۃ بالعدد
فلیست افراد لنوع واحد بل کل منہا نوع منحصر فی فرد وہیولی العناصر نوع
واحد منحصر فی فرد واحد ولیست متکثرۃ الافراد فالحکماء لا یقولون بکون المادۃ
متکثرۃ الافراد بذواتہا ولو کانت المادۃ نوعاً واحداً متکثر الافراد اتجہ النقض
بہا علی اصلہم ولعل حاصل جواب المحقق ان الشئی الذی لا یکون بذاتہ قابلا للانقسام
وہو ما سوی المادۃ مما ینقسم الی الحصص والافراد یحتاج فی تو زعہ وانقسامہ الی
حصصہ وافرادہ الی مادۃ قابلۃ للتکثر ای للصور والاعراض الکثیرۃ بالذات
سواء کانت حقائق مختلفۃ کہیولیات الافلاک فانہا قابلۃ للصور الجرمیۃ الکثیرۃ
والاعراض الکثیرۃ کالاشکال والمقادیر بالذات او کانت حقیقۃ واحدۃ و
شخصاً واحداً قابلاً بالذات للتکثر ای لصور کثیرۃ واعراض کثیرۃ فالنوع الواحد
الذی ہو ما سوی المادۃ اذا تعدد انحاء وجودہ وانقسم الی الحصص فانما یمکن
ذلک اذا کان ذا مادۃ قابلۃ لتعددہ وانقسامہ الی حصصہ واما المادۃ فہی
قابلۃ لانقسام ذلک النوع الی حصصہ بالذات لا بالعرض حتی یحتاج الی
قابل بالذات والمادۃ لیست متکثرۃ الافراد حتی یحتاج الی المادۃ فی تکثرہا
وانقسامہا الی افرادہا الی مادۃ اخری فان کل مادۃ نوع واحد منحصر فی
شخص واحد ہذا غایۃ التوجیہ لجواب المحقق فلا یرد علیہ انہ اذا جاز فی نوع من
الانواع اعنی المادۃ قبول التکثر لذاتہ فلم لا یجوز فی غیرہ کیف والدعوی کلیۃ
وہی ان کل نوع متکثر الافراد یحتاج الی محل لقبول تشخصہ وذلک لما

عرفت من ان مراد المحقق بقبول المادة للتكثر بالذات ليس هو قبولها التكثر
افرادها فافهم الرابع انا لا نسلم اشتراك النفوس في الماهية فيجوز ان يوجد في
الازل نفوس كثيرة متخالفة بالحقائق متمايزة بالماهيات فلا يكون تمايزها بالعوارض
حتى يحتاج الى المادة والكلام في اتحاد النفوس بالماهية واختلافها فيها يأتي
عنقريب ان شاء الله العزيز وتأمل من انه لا اقل من ان يوجد نفسان متفقتان
في الماهية فيتم به المطلوب ساقط اذ لا دليل على ذلك بعد تسليم تخالف
النفوس بالحقائق غاية الامر ان يوجد نفس تشبه نفسا اخرى في الاخلاق
وغيرها من الصفات ولا يلزم من ذلك اتفاقهما في الحقيقة الخامس انا نختار ان
النفوس في الازل كثيرة متمايزة من جهة المواد التي هي الابدان بان كل
نفس هي متعلقة ببدن متعلقة قبل ذلك البدن ببدن آخر وهكذا الى ما لا بداية
له فان قيل ان الحجة مبنية على بطلان التناسخ فلا مساغ لهذا الاحتمال قلنا
ابطال التناسخ موقوف على اثبات حدوث النفس فيكون بناء اثباته على
ابطال التناسخ دورا واجيب عنه بانه اذا ثبت اتفاق النفوس الناطقة
بل اتفاق نفسين منها في الماهية امتنع القول باستناد تشخص نفس من النفوس
او النفسين الى مهيتها ولوازمها بل يكون تشخصها لاجل تعلقها بالمادة التي
هي البدن فلا يكون النفس قبل ذلك البدن متشخصة فلا يكون قبله موجودة فلا يكون
قديمة بل حادثة بحدوث ذلك البدن وعلى هذا يكون هذه الحجة موقوفة على مقدمة هي
اتفاق النفوس في الماهية فان ثبت هذه المقدمة تمت الحجة والا سقطت السادس
انه لو تمت هذه الحجة دلت على فناء النفوس بخراب الابدان اذ تشخصها وتمايزها على

ما زعم المستدل انما هو لاجل تعلقها بالابدان فاذا خرب البدن زال تعلقها به فبطل تشخصها فبطل وجودها واجيب عنه بان تمايز النفوس في بدو فطرتها انما حصل لاجل القوابل المعينة المختلفة اعني الابدان ويلزم من تعين كل واحد من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وهذا الشعور يبقى ويستمر ولا يتوقف بقاؤه على بقاء البدن والحاصل ان البدن انما هو من قبيل المعدات لحصول تشخص النفس فلا يمكن حدوث النفس الشخصية بدون حدوثه ولا يجب لبقائها بقاء المعدات لحدوثها ولا يتوقف هذا الجواب على كون شعور النفس بذاتها حالة زائدة على ذاتها كما زعم الامام في المباحث المشرقية وهذا الجواب هو ما عناه الشيخ حيث قال على ما نقل الامام ان النفوس وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل واحد منها شعورا بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى يعني ان النفوس لما وجدت متمايزة وقامت كل واحدة منها بذاتها وكانت عالمة بذاتها لكونها ذاتا مجردة عن المادة قائمة بذاتها لا في مادة لم يكن الشعور الذي هو حاصل لنفس حاصلا لنفس اخرى كانت ذوات النفوس متمايزة من دون ان تقوم بالمادة فلا يلزم من فساد المادة انتفاء تمايزها واما ما اورد عليه الامام من ان شعور النفس بذاتها عند الحكماء هو نفس ذاتها فلو اختلف نفسان في الشعور لكانتا مختلفتين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان وليس لاحد ان يقول شعورها بانفسها عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان وذلك لان الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشئ لذاته وادراكه لا دركه لذاته

وادرکہ لآلۃ ذاتہ لیس بمشارکۃ من تلک الآلۃ وہذا ہو الذی جعلوہ حجۃ علی استغناء النفس
عن البدن فثبت انہ لیس ادراکہ لذاتہ بسبب البدن واذا کان کذلک فیجوز
حصول الامتیاز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلک انتہی ففی غایۃ السقوط اما الاول
فلان شعور النفس بہویتہا الخاصۃ عین ذاتہا ای ہویتہا الخاصۃ عند الحکماء ولا شک
ان لکل واحدۃ من النفوس ذاتا ای ہویۃ خاصۃ ممتازۃ عن الہویات الخاصۃ الاخر
التی ہی ذوات النفوس الاخر فلا شک فی ان کل نفسین مختلفتان فی الشعور
بذاتیہما ومختلفتان بذاتیہما ای بہویتیہما الخاصتین ولولا ذلک لم یحتج حدوث النفس
الی التعلق بالبدن وہذا لا یبطل اصل الحجۃ بل ہذا ہو مبنی الحجۃ والذی یبطل اصل الحجۃ ہو
اختلاف النفوس بالماہیۃ النوعیۃ واشیخ لم یقل باختلاف النفوس فی الماہیۃ النوعیۃ
وذلک ظاہر واما الثانی اعنی قولہ فان کفی ہذا القدر الی آخرہ فلان النفس لما احتاجت
فی حدوثہا الی مادۃ ہی البدن فقبل التعلق بالابدان لم یکن لہا ذات وہویۃ
لیکون شاعرۃ بل انما تحققت ذوات النفوس متشخصۃ متمایزۃ بتعلقہا بالابدان فادرکت
کل نفس ذاتہا وتحققت متشخصۃ بتعلقہا ببدن ذاتہا بذاتہا بلا واسطۃ آلۃ بان
قامت بذاتہا مجردۃ لا فی مادۃ وان کانت المادۃ من معدات حدوثہا فاذا
قامت ہویات النفوس بذواتہا بحدوثہا باعداد المواد اعنی الابدان وادرکت
نفس ذاتہا الخاصۃ الممتازۃ المجردۃ استغنت فی بقائہا ممتازۃ عن المادۃ
لانہا لیست حالۃ فی مادۃ قائمۃ بہا ولا مرکبۃ من مادۃ حتی یبطل ہویتہا وتشخصہا
وامتیازہا بفساد المادۃ ولم یکن شعورہا بذواتہا قبل التعلق بالابدان اذ لیس لہا
ذات قبل التعلق بہا فلا یمکن ان یحصل الامتیاز بہذا القدر ای بشعورہا بذواتہا

قبل التعلق بالابدان ولا نقول ان شعورها بنفسها عارض عرض لها بسبب التعلق
بالابدان وانما نقول ان شعور النفس عين ذاتها وان ذاتها لا يمكن ان يحدث ويوجد
الا متعلقة بالبدن اذ لا يمكن ان يوجد الا متشخصة ولا يمكن ان يتشخص الا من جهة
التعلق بالبدن فلا يمكن ان يشعر بذاتها قبل التعلق بالبدن ولا يلزم من ذلك
ان يكون البدن آلة لادراكها لذاتها ولا ان يكون ادراكها لذاتها بمشاركة من تلك
الآلة ولا ان يجوز حصول الامتياز بين هويات النفوس قبل التعلق بالابدان قال الشيخ
في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن السادس من طبيعيات الشفاء بعد
ما ذكر هذه الحجة لكن لقائل ان يقول ان هذه الشبهة تلزمكم في النفوس اذا فارقت
الابدان فانها اما ان تفسد ولا تقولون به واما ان تتحد وهو عين ما شنعتم به واما ان
متكثرة وهي عندكم مفارقة للمواد فكيف يكون متكثرة فنقول اما بعد مفارقة الانفس
للابدان فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي
كانت وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هيأتها التي لها بحسب ابدانها
المختلفة لا محالة فانا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكن
شخصا او يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه و
يلزمه علمناها او لم نعلم ونحن نعلم ان النفس ليست واحدة في الابدان كلها ولو كانت
واحدة كثيرة بالاضافة لكانت عالمة فيها كلها او جاهلة ولما خفي على زيد ما في
نفس عمرو لان الواحد المضاف الى كثيرين يجوز ان يختلف بحسب الاضافة
واما الامور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها حتى اذا كان لاولاد كثيرين
اب وهو شاب لم يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل

اضافة وكذلك العلم والجهل والظن وما اشبه ذلك انما يكون في ذات النفس و
تدخل مع النفس في كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة وهي كثيرة بالعدد و
نوعها واحد وهي حادثة كما بيناه فلا شك انها بامر تشخصت وان ذلك الامر
في النفس الانسانية ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول
بذلك بل ذلك الامر له هيأة من الهيأت وقوة من القوى وعرض من الاعراض
الروحانية او جملة منها تشخصها باجتماعها وان جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة
فلا يجوز ان يكون هي والنفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول في
امتناع هذا في عدة مواضع لكنا نتيقن انه يجوز ان يكون النفس اذا حدثت مع
حدوث مزاج ما ان يحدث لها هيأة تعده في الافعال النطقية والانفعالات
النطقية يكون على جملة متميزة عن الهيأة المناظرة لها في اخرى تميز المزاجين
في البدنين وان يكون الهيأة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل ايضا على حد ما
يتميز به عن نفس اخرى وانها يقع لها شعور بذاتها الجزئية وذلك الشعور هيأة ما
فيها ايضا خاصة ليس بغيرها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنية
هيأة خاصة ايضا وتلك الهيأة تتعلق بالهيأت الخلقية او يكون هي اولها
ايضا خصوصيات اخر تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده كما يلزم
امثالها اشخاص الانواع الجسمانية فتتمايز بها ما بقيت وتكون الانفس كذلك
تتميز بمخصصاتها عنها كانت الابدان اولم يكن ابدان عرفنا تلك الاحوال اولم
نعرف او عرفنا بعضها انتهى بالفاظه والحاصل ما ذكرنا من ان النفوس يحتاج
في حدوثها الى ان تتشخص وتتمايز من جهة التعلق بالابدان وبعد ان تشخصت لا يحتاج

فی بقائها شخصیة متمایزة الی بقاء الابدان لان النفس لیست حالّة فی الابدان ولا مرکبة بل هی مجردة عن المادة متعلقة بها نحو التعلق وقد یستدل علی حدوث النفس بانها لو کانت قدیمة فاما ان تکون متعلقة ببدن من الابدان وهو باطل اذ البدن الشخصی وانتقال النفس فی الابدان علی سبیل التناسخ باطل کما سیاتی او لا تکون متعلقة ببدن فتکون معطلة ولا معطل فی الطبیعة وأورد علیه اولاً بمنع ان لا معطل فی الطبیعة وثانیاً بتجویز التناسخ وتزییف ادلة ابطاله وثالثاً بتجویز ان یکون للنفس قبل تعلقها بالبدن ادراکات وکمالات تشتغل بها وراءالعبابان ترقیها لاکتساب الکمال شغل فلا تکون معطلة هذا ولیعلم ان لهذا المبحث تعلقاً بمبحثین آخرین احدهما البحث عن کون النفوس متحدة بالنوع او متخالفة بالنوع والثانی مبحث التناسخ فلنورد المبحثین المذکورین عقیب هذا المبحث فنقول المبحث الخامس فی اتحاد النفوس بالماهیة او اختلافها فیها ذهب الشیخ وغیره من المحققین الی اتحادها بالماهیة وذهب ابو البرکات الی اختلافها والشیخ لم یذکر علی اتحادها بالماهیة حجة ومحصل الوجه فی ذلک ان الفطرة السلیمة شاهدة بان کل احد من افراد نوع الانسان یعلم نفسه ویعلم ایضا ان من عداه من الافراد الانسانیة مثل له ولا یجده فی مباینة الماهیة کافراد نوع آخر من الحیوانات العجم ویجد الانواع الاخر من الحیوانات العجم مخالفة لنوع الانسان متخالفة فیما بینها بالمقومات وانکار ذلک مکابرة +

تمت الهدیة السعیدیة ههنا

وفی الحقیقة تمامها بتمام المباحث العشرة التی تتعلق باختلافات فی النفس ذکرها المصنف الاستاذ العلامة قدس سره بعد ذکر المذاهب المشهورة فیها لکنها لم تکمل لسوء الاتفاق فبعد وفاته رضی الله عنه ببضع وعشر اعوام کملها فی هذه الایام نخلة البحر العلامة وولده النحریر الفهامة مولانا المولوی محمد عبد الحق الخیرآبادی عم الله فیضه کل حاضر وبادی بالتماس من العبد المحشی محمد عبد الله الحسینی البلگرامی عامله الله بلطفه السامی

ضميمة لبعض مباحث الهدية السعيدية
من ابن المصنف العلامة قدس سره

وقد يستدل على اتحادها بالماهية تارة بان النفوس الانسانية تدخل تحت حد واحد كالجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد عبارة عن تمام الماهية والحاصل ان الحد الواحد يشمل النفوس البشرية فهي متحدة بالنوع واورد عليه بان التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا تدخل تحت حد واحد كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وبالجملة الحد الواحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان قيل ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن اى فرد واية طائفة يفرض ايضا نعم بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وايضا يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع المختلفة بالحقيقة وتارة بانها متشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة كانت جسمانية مع انه قد ثبت تجردها ويرد عليه اولا انا لا نسلم اشتراك النفوس في وصف ذاتي لان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها مدبرة للابدان ومن الجائز ان يكون هذه الامور لازمة للنفس ولا تكون مقومة لها فتكون النفوس مختلفة في تمام ماهياتها ومشتركة في اللوازم الخارجية كاشتراك الفصول المقومة للانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب وثانيا انا سلمنا كونه الا وصفا

ذاتية للنفس لكن لم لا يجوز كون النفوس مركبة في ماهياتها ولا يلزم من تركيبها كونها
جسمانية الا ترى انهم صرحوا بكون السواد والبياض مندرجين تحت جنس واحد
اعني اللون فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل مع انهما ليسا جسمين وايضا
الجواهر مقول عندهم على النفس والجسم قول الجنس فالنفس عندهم مركب تركيبا ذهنيا ولا يلزم
منه كونها جسما والحاصل انه يجوز كونها مركبة من الجنس والفصل وهذا لا ينافي التجريد فلا
يقتضي الجسمية واستدل ابو البركات ومن شايعه على اختلافها بالماهية بانا نجد النفوس
متفاوتة في العلم والجهل والقوة والضعف والخسة والشرافة والغضب والحلم والكرم والبخل
والعفة والفجور فهذه الاختلافات اما ان تكون لاختلاف النفوس في جواهرها او لاختلاف
الآلات البدنية مثل ان يقال الشخص الذي مزاجه احر اكثر غضبا والذي مزاجه ابرد
اكسل لا سبيل الى الثاني لانا نجد شخصين متساويين في المزاج مختلفين بالاخلاق كالرحمة
والقسوة والكرم والبخل وغيرها وليس ذلك للتعلم من المعلم ولا من مشاهدة ذلك من الابوين
فانهما قد يكونان في غاية الخسة والدناءة والولد في غاية الكرم والشرافة وكذا الكلام
في سائر الاخلاق وايضا قد نجد شخصين مختلفين في المزاج قد يتساويان في هذه الامور
فان الانسان قد يكون حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء
وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض باقية بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه
جدا ثم يتبرد وهو باق على غريزته الاولى فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلافه فعلم ان
الاختلاف في هذه الاحوال والاخلاق ليس لاختلاف الآلات البدنية واحوالها و
لا مستندا الى الاسباب الخارجية فتعين الاول وهو ان يكون مستندا الى جواهر النفوس
فهي مختلفة لان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات قال الامام الرازي

هذه الحجة اقناعية وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل هذه الحجة مغالطة لا اقناعية
لان الملزومات وان اختلفت ليست هي النفس وحدها بل النفس مع العوارض المختلفة
ولما كانت النفوس مشتملة بتجرد واحد كانت متفقة بالنوع ومختلفة بالعوارض التي
ذكرت والتي لم تذكر ومجموع النفس مع العوارض اذا كان مختلفا لا يلزم ان يكون جزءه
ايضا مختلفا والحاصل انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاسباب مركبة من النفوس
والامور البدنية الخارجية على وجوه مختلفة قلما يقع الاتفاق فيها ولا يلزم منه
كون النفوس مختلفة كما لا يخفى واعلم انه قال شارح المقاصد يشبه ان يكون قوله
عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه الصلوة
والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى
اختلاف النفوس بحسب الماهية وفيه ان المختلف بالنوع هو الذهب والفضة لا معادنها
فالتشبيه بالمعدن لا يورث الاختلاف في المتبادر من الارواح الاشخاص على ما يقتضيه
لفظ الجمع في استعمالاتهم **المبحث السادس** في انها تنتقل في الابدان
ام لا اعلم ان بعض القائلين بقدم النفوس قالوا تعلق النفس وعدم تعلقها ببدن
من المستحيلات فهي منتقلة من بدن الى بدن وهذا هو القول بالتناسخ والقائلون به
افترقوا فقال بعضهم ان النفوس دائمة التردد في الابدان من غير خلاص الى عالم المجردات
ابدا وذهب بعضهم الى ان النفس الانسانية لو كانت كاملة قد اخرجت كمالاتها الممكنة
من القوة الى الفعل فهي تبقى مجردة بعد المفارقة واما اذا كانت ناقصة فانها تتردد
في افراد نوع الانسان وتنتقل من تدبير بدن انساني الى تدبير بدن آخر انساني بينهما
مناسبة في الاخلاق والملكات الى ان تبلغ الغاية في اخلاقها وملكاتها وتسمى

مبحث التناسخ

هذا الانتقال نسخا وقال بعضهم اذا كانت ناقصة وكان لها ملكات ردية ربما تنازلت
وتعلقت ببدن حيوان يكون اليق بها وانسب اليها كبدن الاسد للشجاعة والارنب
للجبن وقد استدلوا عليه بما يشاهد من الحيوانات من الاحوال الدالة على ان لها نفسا
مجردة كاتخاذ النحل رئيسا في كوارة العسل وتلذذ الابل بالسماع الذي ينسيها جميع
مهماتها وباخلاقها العجيبة كتكبر الاسد ورياسته وهذا الانتقال يسمى مسخا وربما تنزلت
هذه النفس الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وربما تنزلت الى الاجسام الجمادية
ويسمى فسخا وقد يسمى الانتقال الى النبات فسخا والى الجماد رسخا وزعم بعضهم ان الاولى
بقبول الفيض هو النبات لا غير فكل نفس انما تفيض على النبات ثم تنتقل من مرتبة
منها الى ما هو افضل منها واكمل حتى ينتهي الى المرتبة المتاخمة لاولى مرتبة من مراتب
الحيوان ثم تتردد في مراتب الحيوان مترقية منها الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مراتبه حتى تصعد
الى مرتبة الانسان متخلصة اليها من المرتبة المتاخمة لها ثم انها تتردد في المراتب
الانسانية مترقية من مرتبة الى الاعلى فالاعلى الى ان تصل الى آخر مراتبه وقد تتخلص من
الابدان لصيرورتها كاملة في الانسانية وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية وتعلقها
بالجرم السماوي ليس على وجه التصرف والتدبير فتفوز بالسعادة الابدية وهذه المذاهب
كلها باطلة اما الوجوه العامة لابطالها فثلثة الاول انه قد سبق ان النفوس حادثة
وحدوث الاشياء لا سيما الجواهر لا بد وان ينتهي الى علل قديمة ولا بد وان يكون
حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفا على حدوث استعدادات القوابل
والقابل للنفس انما هو البدن فاذن حدوث النفس عن عللها القديمة يكون موقوفا
على حدوث الامزجة الصالحة لقبولها فمتى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها

ف الوجوه العامة لابطال التناسخ

فبالضرورة تفيض عليه النفس المدبرة فاذا حدث البدن و فرض ان نفسا
تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد ان تفيض عليه نفس اخرى لما ذكرنا فيلزم
ان يكون لبدن واحد نفسان وذلك باطل لما ثبت ان لكل بدن نفسا واحدة
فاورد عليه اولاً بانه يجوز ان تكون النفس التناسخية مانعة من حدوث النفس
الاخرى وهذا ليس بشيء اذ ليس احدهما بالمنع اولى من الاخرى وثانيا بانه لم لا يجوز ان
يكون النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق من النفس الحادثة واجيب بان
ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضا بعد تمام المقتضي
للتعلق فيستحيل ان يكون معتبرا في ذلك المقتضي وان لم تقتض التعلق به بل كان المقتضي
لذلك التعلق هو ذلك الكمال يلزم المحال لانه يحصل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يحصل والحاصل
انه لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل عسى ان يكون الامر بالعكس الثاني انها تعلقت
بعد المفارقة ببدن آخر لزم ان يكون عدد الهالكين مساويا لعدد الكائنين و الا لبقيت
بعد المفارقة مجردة فيلزم تعطلها اذ لا معطل في الطبيعة مع انه قد يهلك في الطوفان الكلي او الوباء
العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في ازمنة متطاولة واورد عليه بوجوه منها انا لا نسلم
لزوم كون الهالكين مساويا لعدد الكائنين وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما على
الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد زمان فلا يجوز ان ينتقل نفوس الهالكين بعد
حدوث الابدان الكثيرة ومنها انا لا نسلم انه لا معطل في الطبيعة ولو سلم فلا نسلم لزوم التعطل
اذ الابتهاج بالكمال او التالم بالجهل شغل ايضا ومنها انا لا نسلم كون الفاسدات اكثر من
الكائنات وحصول الوباء العام او الطوفان الكلي الذي يهلك فيه كل ذي نفس حتى يلزم
زيادة الفاسد على الكائن غير معلوم الوقوع فان الوباء العام لجميع اصناف الحيوانات

الشامل لجميع النواحي بحيث لا تبقى حيوان اصلا غير متيقن انما المتيقن وجوده باقي في بعض نواحي الارض دون غيرها وكذا الكلام في الطوفان اذ لا يلزم منه ايضا ان يكون الفاسد من الانسان اكثر من الحيوان ضرورة ان عدد الحيوانات المتولدة في قعور البحور وشقوق الصخور واعداد البق الكائنة في الطوفان الكلي غير ممكنة الاحصاء فيمكن ان يقال النفس الهالكين في الطوفان الكلي يتعلق بامثال هذه الكائنات

الدليل الثالث

الثالث ما قال المتكلمون انه لو امكن التناسخ لكانت النفس المتعلقة الآن ببدن متعلقة قبل ذلك ببدن آخر ولو كانت كذلك لكانت تتذكر الآن انها كانت قبل ذلك متعلقة ببدن آخر لما ثبت ان جوهرها محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف احوال البدن فان النفس في ذاتها وصفاتها مجردة عن البدن فيجب ان يبقى علومها بعد المفارقة عن ذلك البدن حتى يتذكر في هذا البدن كيفية احوالها في ذلك البدن ولما لم تتذكر شيئا من ذلك علم انها لم تكن موجودة في بدن آخر واورد عليه بوجوه منها انا لا نسلم عدم التذكر مطلقا فلعل نفسا تتذكر تعلقه ببدن آخر ومنها انا لا نسلم لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا ومنها انه لم لا يجوز ان يكون تذكر احوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن ومنها ان التذكر انما يكون بآلة واذا اختلفت الآلات لم يمكن بقاء التذكر بحاله واما الوجوه الخاصة

الوجوه الخاصة لابطال التناسخ

فمنها ان النفس الانسانية مجردة عن المادة وان كانت متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف فلو كانت بعد المفارقة وقطع التعلق عن البدن نفسا حيوانية يلزم كونها مادية غير مجردة بعد فساد البدن وصيرورة الجوهر المجرد ماديا بفساد البدن محال

ومنها ان الحيوان الصامت ليس النفس مجردة بل نفس منطبعة فيستحيل ان ينتقل
من بدن الى بدن لكونها من الاشياء المنطبعة وما ينطبع في شيء يستحيل ان ينتقل
منه الى آخر واعلم ان لاصحاب التناسخ شبهات ينبغي ايرادها وازاحتها فمنها انه
لا معطل في الوجود ولو لم تتعلق النفس ببدن آخر بعد المفارقة لكانت معطلة واجيب
بمنع المقدمتين ومنها ان شان النفوس الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق بالبدن
وفيه انا لا نسلم بقاء الاستكمال ابد الآباد ما دامت النفس باقية ولو سلم فان اريد بالتعلق
تعلق التدبير والتصرف بعد مفارقتها البدن فمم وان اريد اعم من ذلك فليس من
التناسخ في شيء اذ التناسخ عبارة عن تعلق النفس ببدن آخر تعلق التدبير والتصرف
ومنها انه قد دلت الآيات الكثيرة من القرآن العظيم على التناسخ كقوله تعالى
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم اي انهم كانوا طائفة
مثلكم في الخلق والمعيشة وغيرهما من الصناعات والعلوم الا انه قد انتقلت نفوسهم عن
الصورة الانسانية الى هذه الصورة وقوله تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت
وقوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالمسخ
والاحاديث الواردة في ذلك كثيرة جدا واجيب عنه بوجوه ومنها ما قال العلامة
الشيرازي في شرح حكمة الاشراق ان هذه الآيات مع كثرتها ليس فيها شيء يصلح
لان يكون مرجحا للراي التناسخية لانها رموز نبوية واسرار الهية ولها محامل مذكورة في
كتب التفسير تخرجها عن صلوح كونها متمسكا لهم ومنها ما قال شارح المقاصد ان
التناسخ هو ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير
والتصرف والاكتساب لا بان يتبدل صور الابدان كما في المسخ او يجمع اجزاءها الاصلية

بعد التفرق فيرد اليها النفوس كما في المعاد على توهم لبعضهم وقالوا ما من مذهب
الا وللتناسخ فيه قدم راسخ وانت تعلم ان تبدل صور الابدان مستلزم لتبدلها
قطعا اذ تمام كل شئ بصورته لا بمادته واذا تبدلت الابدان في هذا العالم بابدان
آخر فلا محيص عن لزوم التناسخ كما لا يخفى على من له فهم سليم ومنها ما قال الصدر
الشيرازي في تصانيفه كالاسفار وحواشي حكمة الاشراق وغيرها ان ما ورد
في الشريعة الحقة من الآيات الدالة على المسخ محمول على الحشر والمعاد في
النشاة الثانية والدار الآخرة لا في هذا العالم وتفصيله ان ما من نفس انسانية
الا وقد حصل لها في هذا الكون نوع فعلية وتحصل في الوجود ولها وجود استقلالي
بعد بوار هذا البدن العنصري ولها بحسب ما لها من الافعال والاعمال هيآت
خلقية وملكات نفسانية تجعلها مناسبة في باطنها لنوع واحد من انواع
الجواهر الاربعة اعني الملك والشيطان والبهيمة والسبع فيحشر مع ما استحكمت
مناسبتها اياه فالغالب عليه العلم والحكمة يصير ملكا والغالب عليه الحيلة
والجربزة يصير شيطانا والغالب عليه الشهوة والحرص يصير بهيمة والغالب
عليه الغضب وحب الرياسة يصير سبعا وبالجملة ما ورد في الآيات القرآنية
والاحاديث النبوية دالة على ثبوت النقل ولكن في الآخرة لا في هذا العالم
وهذا ليس تناسخا اذ التناسخ عبارة عن انتقال النفس وترددها في هذا العالم
من بدن مادي الى بدن مادي آخر فتامل جدا **المبحث السابع**

في ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولا تفنى بفنائه اعلم ان ههنا مطلبين
الاول ان النفس غير قابلة للفساد والفناء والثاني انها لا تفسد ولا تفنى

(Marginal notes: هلاك ۱۲ ; قريب ۱۲ ; المطلب ۱۲ ; المطلب ۱۲ ; المبحث السابع)

بفساد البدن وفنائه اما المطلب الاول فاستدلوا عليه بوجوه منها انها
لو كانت قابلة للعدم والفناء لكان لها استعداد الفناء والفساد ولا بد لذلك
الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو النفس لانها لا تبقى
عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب حصوله
وجوده عند وجود المقبول وان لم يكن قابلا له فيلزم ان يكون للنفس امر مغاير لها
يكون محلا لاستعداد فسادها وهو اما محل لها كالمادة للصورة او جزء منها محل للجزء
الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية اما مركبة من المادة والصورة
واما حالة في المادة فلا تكون النفس مجردة مع انه قد ثبت تجردها لا يقال النفس
حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد
فيجوز ان يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها لانا نقول كون
الشيء محلا لاستعداد ما هو مباين القوام له اي استعداد عدمه غير معقول بل الشيء
انما يكون محلا لاستعداد ما هو متعلق القوام به اي استعداد الوجود ومحلا لاستعداد
فساده اي استعداد العدم عنه كالجسم فانه محل لاستعداد السواد وهو تهيؤه
لوجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا هو محل لاستعداد
عدمه وهو تهيؤه لعدمه عنه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه اذا فسد باقيا
بعينه والنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن
تعلق التدبير والتصرف لاستعمال كمالاتها بواسطته فيكون البدن
محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في
نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها

من حیث انہا متعلقۃ بہ وثانیاً وبالعرض الی وجودہا فی نفسہا فہذا الاستعداد کاف لفیضان الوجود علیہا متعلقۃ بہ ولاحاجۃ فی ذلک الی استعداد منسوب اولاً وبالذات الی وجودہا فی نفسہا یمتنع قیامہ بالبدن لانہا من حیث وجودہا فی نفسہا مباینۃ لہ والشئ لایکون مستعداً لما ہو مباین لہ وکما جاز ان یکون البدن محلاً لاستعداد تعلقہا بہ کذلک یجوز ان یکون محلاً لاستعداد انقطاع تعلقہا بہ اذا خرج المزاج الصالح لان یکون محلاً لتدبیرہا وتصرفہا لکن لما لم یتوقف انقطاع تدبیرہا علی عدمہا فی نفسہا لم یکن ہذا الاستعداد منسوباً الی عدمہا فی نفسہا لا بالذات ولا بالعرض فظہر الفرق بین استعداد حدوثہ واستعداد عدمہ وان الاول یجوز قیامہ بالبدن دون الثانی وبہذا ظہر اندفاع ما قال المحقق الطوسی فی بعض رسائلہ ما بال القائلین بان ما لا حامل لامکان وجودہ وعدمہ فانہ لایمکن ان یوجد بعد العدم او یعدم بعد الوجود حکموا بحدوث النفس الانسانیۃ وامتنعوا عن تجویز فنائہا فان جعلوا حامل امکان وجودہا البدن فہلا جعلوہ حامل امکان عدمہا ایضاً وان جعلوہا لاجل تجردہا مما یحل فیہ عادم حامل لامکان العدم کیلا یجوز عدمہا بعد الوجود فہلا جعلوہا لاجل ذلک بعینہ عادم حامل لامکان الوجود فیمتنع وجودہا بعد العدم فی الاصل وکیف نسلم لہم ان جعلوہا جسماً دیا حاملاً لامکان وجود جوہر مفارق مباین الذات ایاہ فان جعلوہا من حیث کونہا مبدأ الصورۃ نوعیۃ لذلک الجسم ذات حامل لامکان الوجود فہلا

جعلوہا من تلک الحیثیۃ بعینہا ذات حامل لامکان العدم و بالجملۃ ما الفرق
بین الامرین فی تساوی النسبتین وذلک لانک قد عرفت الفرق بین امکان
وجود النفس وامکان عدمہا وان البدن لا یجوز ان یکون محلا لامکان
الثانی مع کونہ محلا لامکان الاول ثم انہ یرد علی الدلیل وجوہ الاول
انا لانسلم ان القابل للفساد یجب حصولہ عند حصول الفساد اذ لیس
معنی قبول الشئی للعدم والفساد ان ذلک الشئی یبقی محققاً ویحل عنہ
الفساد علی قیاس قبول الجسم الاعراض الحالۃ فیہ بل معناہ ان ذلک الشئی
ینعدم فی الخارج بطریان الفساد واذا حصل ذلک الشئی فی العقل وتصور العقل
معہ العدم الخارجی کان العدم الخارجی قائما بہ فی العقل علی معنی انہ یتصف
بہ فی حد نفسہ فی العقل لا فی الخارج اذ لیس فی الخارج شئی وقبول عدم
قائم بذلک الشئی فیجوز ان یکون استعداد فسادہا قائما بہا فلا یلزم کون النفس
مادیۃ الثانی انا سلمنا ان القابل للفساد یجب وجودہ عند وجود الفساد
لکن لانسلم انہ یلزم منہ کون النفس مادیۃ وانما یلزم ذلک لو کان محل استعدادہا
جسماً او مادۃ جسمانیۃ وہو ممنوع لم لا یجوز ان یکون مجردا قائما بنفسہ اما محلا لہا او جزءاً
منہا محلا لجزء آخر فان قلت اذا کان المحل الباقی مجردا قائما بنفسہ کان
عاقلا لما ثبت ان کل مجرد قائم بنفسہ عاقل فکانت ہی النفس لا محلا لہا
ولا جزءاً منہا محلا لجزء آخر اذ لا نعنی بالنفس الا الجوہر العاقل المتعلق بالبدن
ومع ذلک المطلوب حاصل وہو بقاء جوہر مجرد عاقل بعد فناء البدن وفسادہ یقال
لو سلم ان کل جوہر مجرد قائم بنفسہ عاقل فلا نسلم لزوم کونہا ہی النفس فان النفس ہی التی

يشار اليها بانا وتكون مدبرة للبدن لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن انتى تعلق
كان م يجوزان يكون المشار اليه بانا والمدبر للبدن مركبا من جوهرين احدهما حال فى الآخر
ويكون كل منهما عاقلاً مع انه لا يكون شئ منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم م هو بقاء النفس بعد البدن
لا بقاء جوهر مجرد عاقل بعد البدن مطلقاً الثالث انا لا نسلم عدم توقف انقطاع التعلق بين
على عدم النفس لجوازان يكون التعلق معلول الوجود النفس مساويا له فيتوقف انتفائه على
انتفاء النفس فى ذاتها نهاية على ان عدم المعلول معلول لعدم العلة ثم اعلم ان الامام
الرازى قد قرر هذا الوجه من الدليل فى كتبه كالمحصل وغيره بانه لو صح العدم على النفس لكان امكان
العدم متقدما على العدم لا محالة وذلك الامكان يستدعى محلا ويجب ان يكون المحل باقيا
عند ذلك العدم لان القابل م اجب الحصول عند وجود المقبول م الشئ لا يبقى عند عدمه فاذن
كل ما صح عليه العدم فله مادة فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة و
بطل لانها ليست بجسم ولانها على هذا التقدير اذا نظرنا الى الجزء المادى لم يكن قابلا للعدم والا
لافتقر الى مادة اخرى ولا محالة ينتهى الى مادة لا مادة لها فيكون ذلك الشئ غير قابل للفساد
والعدم وهى جزء النفس م جزء النفس لا يصح ان ينافى مقارنة الصور العقلية لا يكون الا
ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذى يثبت بقاؤه مجردا عن الوضع
قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليه العدم ثم اعترض عليه بانا
لا نسلم ان الامكان امر ثبوتى فلا يستدعى محلا وايضا فالنفس حادثة فتكون مسبوقة بالامكان
فالامكان السابق ثمالم يوجب كونها مادية فكذلك امكان فساده وايضا فالنفس داخلة تحت
جنسه الجوهر فتكون مركبة قوله اذا نظرنا الى الجزء المادى لم يكن قابلا للعدم قلنا غاية
ما يلزم منه بقاء مادة النفس م لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس لان المركب لا يبقى ببقاء احد

خبريّة وتحقيقه ان المقصود من اثبات بقاء النفس سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل
على هذا التقدير لانه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لاحتمال
توقف امكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الفائت واجاب عنه المحقق الطوسي
بان قولكم الامكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا ثابتا تلبيس مع ولان هذا الامكان هو الاستعداد
وهو عرض وجودي والامكان المجرد يمكن ان يكون جنينا كما يمكن ان يصير النطفة جنينا و
اما امكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لانه امر يعقل عند نسبة ماهيتها الى الوجود و
وذلك غير ما نحن فيه واما الامكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى انه مستعد لان
يكون له مدبر يتصرف فيه ليصير كاملا وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدء الاول
نفس ناطقة مدبرة وهذا الاستعداد كاف لفيضان مدبر عليه اما عند انقطاع هذا
الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته عنه
واما عدم هذا الاستعداد فلا يقتضي عدم المدبر فانه لم يكن حالا لهذا الاستعداد بل هو متعلق
الوجود بما هو قائم بذاته دائم الوجود ولا يلزم من كون وجود الاستعداد شرطا في الفيضان
كون عدمه شرطا في الفناء بل ربما يكون شرطا في اللافيضان وهو غير الفناء وكون النفس
داخلا تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لان الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة
فانهما محمولان عقليان فالمادة والصورة جزءان للجسم اما قوله لان بقاء المادة لا يوجب
بقاء المركب الذي هو النفس فالجواب عنه انه انما يكتفي ببقاء المادة لان مادة النفس تكون
جوهرا مفارقا باقيا مع فناء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس
مدركة لذاتها ولمبادئها كونه كذلك فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا
زائلا وكمالاتها علمها بمبادئها وذلك لا يمكن ان يزول عنها ومنها ان النفس ممكن الوجود

وكل ممكن فله سبب فللنفس سبب والسبب اما دايم بقي موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سببا استحال
انعدام المسبب كما تقرر في العلم الالهي فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها
والاسباب اربعة ويستحيل انعدامها لانعدام السبب الفاعلي لانه قد ثبت في محله ان السبب الفاعلي
لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه ومحال ان يكون الانعدام
لانعدام السبب المادي لما ثبت ان النفس ليست بمادية ومحال ان يكون لعدم السبب الصوري
لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى
لزم التسلسل ومحال ايضا ان يكون لعدم السبب الغائي لهذا الوجه ايضا فيمتنع عدم النفس مطلقا
واما الصور والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية والمادية
لان حدوثها لاجل امزجة مختلفة يفيد استعدادات مختلفة والامر ههنا ليس كذلك واما المطلب
الثاني اعني انها لا تفنى بفناء البدن وموته فاستدل عليه الشيخ في طبعيات الشفاء بانه قد
تحقق ان النفس يجب حدوثها بحدوث البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود او لاحدهما
تقدم على الآخر فان كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في المهية او لا في المهية والاول باطل لان
النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران ايضا وان كانت المعية في الوجود فقط من غير ان
يكون لاحدهما حاجة في ذلك الوجود الى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب تلك المعية
ولا يوجب عدم الآخر واما ان يكون لاحدهما حاجة الى الآخر في الوجود فلا يخلو اما ان يكون
المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك
التقدم اما ان يكون زمانيا او ذاتيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست
موجودة قبل البدن واما الثاني فباطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده
معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو انعدم ذلك المعلول

مع بقاء العلة لم يكن تلك العلة كافية في ايجابه فلا تكون العلة علة بل
جزءاً من العلة هف فاذن لو كان البدن معلولا للنفس لامتنع عدم البدن
الا لعدم النفس والثاني بط لان البدن قد ينعدم لاسباب اُخر مثل سوء
المزاج وسوء التركيب او تفرق الاتصال فبطل ان يكون النفس علة
للبدن وباطل ايضاً ان يكون البدن علة للنفس لان العلل كما ثبت
في العلم الاعلى اربعة ومحال ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه
لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود النفس لمجرد جسميته او لامر زائد على جسميته والاول
بط والا لكان كل جسم كذلك والثاني ايضاً باطل اما اولا فلما ثبت ان الصور المادية انما
يفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل فعلا مجردة عن الحيز
والوضع واما ثانيا فلان الصور المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والاضعف لا يكون
سببا للاقوى ومحال ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس مجردة مستغنية عن المادة
ومحال ان يكون البدن علة صورية للنفس او تمامية فان الامر اولى ان يكون بالعكس
فاذن ليس بين النفس والبدن علاقة واجبة الثبوت فلا يكون عدم احدهما علة لعدم
الآخر فان قيل لستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس والحدوث عبارة عن الوجود المسبوق
بالعدم فاذا كان البدن شرطا لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها فنقول انا قد بينا
ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد ان كان غير صادر فلا بد
وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان
ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشرط استحال
ان يكون عدم ذلك الشرط موثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط مستعدا

لان يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاتها مشتاقة الى الكمال لاجرم حصل
للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك
لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث هذا تقرير كلام الشيخ على حذو ما قرره صاحب
المباحث المشرقية وغيره من المتاخرين **المبحث الثامن** اختلفوا في ان النفس هل هي
المدركة للكليات والجزئيات ام هي مدركة للكليات فقط ومدرك الجزئيات هي الحواس فذهب الحكماء
المحققون الى ان النفس هي المدركة للكليات والجزئيات الا انها تدرك الكليات بنفسها
لا بآلة وتدرك الجزئيات بآلة فمدرك الجميع هي النفس واستدلوا عليه بوجوه الاول انا نحكم بالكلي
على اي جزئي كان اذ نحكم على كل جزئي انه مندرج تحت كلي نحو زيد انسان وكذا نحكم بان كل جزئي
سواء كان محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة غير جزئي آخر كحكمنا على زيد المبصر
بانه غير هذا الطعم وغير هذا اللون وغير هذه الرائحة وغير شخص تركب من صورة الانسان والفرس
وغير العداوة القائمة به فلا بد فينا من مدرك للكلي وجميع الجزئيات وليس ذلك قوة جسمانية
بالاتفاق فثبت انها هي النفس الثاني ان كل احد لا يشك في انه واحد وانه هو الذي يسمع الاصوات
ويبصر الالوان والاشكال ويدرك الوجدانيات والمعقولات فلو كان لكل نوع من
المحسوسات مدرك وللمعقولات مدرك آخر لم يكن ذاته المشار اليه بانا مدرك للجميع وذلك
خلاف ما يجده كل احد من نفسه فان قلت هذا لا ينافي كون الحواس مدركة اذ يجوز ان تدرك
الحواس المحسوسات ثم تؤدي ما ادركته الى النفس لعلاقة بينهما فيحصل للنفس الشعور بجميع ما ادركته
الباصرة والسامعة وسائر الحواس قلت ان النفس بعد التادية ان ادركت نفس المبصر والمسموع
وكذا نفس ما تدركه سائر الحواس يلزم ان يكون ادراكنا للجزئي ادراكين وابصارنا لزيد
مثلا ابصارين والضرورة تشهد بخلافه وان لم تدرك نفسه بل تدرك ان الحواس مدركة فلا يكون

واحد منا نفسه مبصراً او سامعاً بل انما نعلم بالبداهة ان كل واحد منا بجملته سامع حقيقة
قال الامام الرازي في المباحث المشرقية العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انهم يسمعون ويبصرون
ويتالمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم الاولي جاز انكار المحسوسات والمشاهدات
فثبت ان جوهر نفسك التي انت به وهو انت سامع ومبصر ومتالم وملتذ وعاقل وفاهم
ربما كان محتاجا في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه الثالث
انه سيظهر ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التدبير والتصرف وتدبير البدن الجزئي موقوف
على العلم به من حيث انه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث انه جزئي يكون تدبير البدن
والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل لان الرأي الكلي النسبة الى جميع جزئياته على السواء فلا يكون
مصدراً للبعض دون البعض فتكون مدركة للجزئيات كما انها مدركة للكليات واورد عليه
بانه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه كلي منحصر بالكليات بحيث
لا يكون ذلك الكلي مطابقا في الخارج الا لذلك الجزئي وفيه ان تدبير البدن الجزئي لا يتوقف
على تعقله وتعقل افعاله الجزئية على وجه كلي مطابق في الخارج لذلك الجزئي كما لا يخفى فاتضح ان
النفس مدركة للكليات والجزئيات جميعا الا ان ادراكها للجزئيات يكون بارتسامها في آلة
من آلاتها بخلاف الكليات فانه يتعقلها اما انها يكون بارتسامها فيها ولا يتوقف على
آلة اصلا وقد استدل على هذا المطلب بوجوه اخر خاصة منها انا ندعي ان محل الشهوة والنفرة
ليس هو الجسم لانه لو كان جسما منقسما فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يمتنع ان يقوم باحد طرفيه
شهوة وبطرفه الآخر نفرة فيكون الشخص الواحد مشتهيا وغير مشتهي ونافراً وذلك محال ومنها
ان القوة الوهمية قوة جسمانية وانا اذا انقسمت العداوة والصداقة بانقسام محلها لكانت
من مقولات الاوضاع فيكون لها ربع وثلث مقداري وهو باطل قطعا ومنها ان الحفظ و

والخيال قوى غير جسمانية اما اولا فلان الصور التي يشاهدها النائمون والممرورون او يتخيلها
المتخيلون امور وجودية محتاجة الى محل ويمتنع ان يكون محلها جزءا من البدن لامتناع انطباع
العظيم في الصغير فمحلها غير جسماني وهو النفس واما ثانيا فلان الصورة الخيالية لو كانت منطبعة
في الروح الدماغي كما هو المشهور فلا يخلو اما ان يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الاخرى
وذلك محال لان الانسان قد يحفظ المجلدات ويحفظ اكثر العالم ويبقى صور تلك الاشياء
في خياله ومن المعلوم بالبداهة ان الروح الدماغي لا يفي بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور
في محل واحد فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها
عن شيء لكن الخيال ليس كذلك اذ يشاهدها متميزا بعضها عن بعض فعلم ان الصورة غير منطبعة
في شيء جسماني على ان من الممتنع ان تتلاقى الاشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة في الوجود
واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص بعض بان يكون محلا لصورة دون الاخرى واما ثالثا فلانه
لو كان التخيل بقوة جسمانية لكان الروح الخيالي لكونه جسما لا بد وان يكون فيه مقدار فاذا تخيلنا
المقدار فعند ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة واما رابعا فلما
نقل الامام الرازي وغيره عن الشيخ انه قال في كتاب المباحثات ان المذكورات من الصور
والمتخيلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شان ذلك الجسم ان يتفرق
بدخول الغذاء عليه او ليس من شانه ذلك والثاني باطل لان اجسامنا في معرض الانحلال
والتزيد بالغذاء فان قيل الطبيعة تستحفظ وضع اجسام هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالدخيل
عليها المتغلغلة بالاتصال لاستمرار او يكون فانيا بانه لا يكون كالمعدة للتحلل اذ هي جهة المحللات
فيبقى الاصل ويكون للاصل هيئات تزيد غير جوهري فنقول هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل
المحفوظ او لا يتحد فان لم يتحد به فلا يخلو اما ان يحصل في كل واحد من القطعتين صورة خيالية

علیحدة اذ لم ینضبط علیها صورة واحدة واما الاول فیوجب ان یکون المتخیل من کل شیء واحد اثنین
واحد یستبد به الاصل وواحد یستبد به المضاف الی الاصل واما الثانی فاذا مات الزائد بقی الباقی
ناقصا فیجب عند التحلل ان لا یبقی المتخیلات تامة بل ناقصة واما ان اتحد الزائد بالاصل فیکون
حکم جمیع الاجزاء المفروضة فیه بعد ذلک الاتحاد فی التحلل والتبدل واحدا فح یکون الاصل فی
معرض التحلل کما ان الزائد فی معرض التحلل فظهر ان محل المتخیلات والتذکرات جسم یتفرق و
یسیل عنه اجزاؤه واذا کان کذلک فمن الممتنع ان یبقی صورة خیالیة واحدة بعینها لان الموضوع اذا
تبدل وتفرق بعد ان کان متحدا فلا بد وان یتغیر کل ما فیه من الصور ثم اذا زالت الصور المتخیلة
الاولی فاما ان یتجدد بعد زوالها صور اخر تشابهها او لا یتجدد وباطل ان یتجدد ولانه اذا حدث
موضوع آخر کان حاله عند حدوثه کحال الموضوع الاول عند حدوثه وکما ان الموضوع الاول عند
حدوثه کان محتاجا الی اکتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فکذلک هذا الموضوع الذی تجدد
ثانیا وجب ان یکون محتاجا الی اکتساب هذه الصورة ویلزم من ذلک ان لا یبقی شیء من الصور
فی الحفظ والذکر لکن البدیهة تشهد بان الامر لیس کذلک فاذن الحفظ والذکر لیسا جسمانیین
بل انما یوجدان فی النفس والنفس انما یکون لها ملکة استرجاع الصور المنمحیة عنها بان تکرر علیها
جمیع تلک الصور فیصیر استعداد النفس لقبول تلک الصور بسبب ذلک التکرار راجحا
ویکون للنفس هیئة یمکنها ان یسترجع تلک الصور متی شاءت من المبادی المفارقة وح
یکون الامر فی التذکرات والتخیلات علی وزان المعقولات من جهة ان النفس اذا اکتسبت
ملکة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انمحت الصور المستحصلة تمکنت من استرجاعها متی شاءت
من العقل الفعال کذا ههنا الا ان المشکل انه کیف یرتسم الاشباح الخیالیة فی النفس ثم
قال فی آخر هذا الفصل وهذا وامثاله یوقع فی النفس ان نفس الحیوان غیر الناطق ایضا

جوہر غیر مادی وانہ ہو الواحد بعینہ المشعور بہ واحد اً وانہ ہو الشاعر الباقی وان ہذہ الاشیاء
آلات متبدلۃ علیہ فہذا جملۃ ما یدل علی صحۃ ما اخترناہ واستدل الذاہبون الی ان النفس
لاتدرک الجزئیات بل المدرک لہا انما ہی القوی الظاہرۃ والباطنۃ بوجوہ الاول ان کل عاقل
یعلم بالضرورۃ ان ادراک المبصرات حاصل فی البصر لا فی غیرہ واحساس الاصوات حاصل
فی الاذن لا فی غیرہا او البدیہۃ حاکمۃ بان اللسان غیر مبصر والعین غیر ذائقۃ فلو قیل ان المدرک
لہذہ المحسوسات ہی النفس یلزم خلاف ما علم بدیہۃ الثانی ان الآفۃ اذا حلت عضواً بطل الادراک
المختص بذلک العضو او ضعف او تشوش وذلک ظاہر فی الحواس الظاہرۃ واما فی الحواس الباطنۃ
فالتجارب الطبیۃ دالۃ علی ان الآفۃ متی حلت البطن الاول اختل التخیل ومتی حلت البطن الاوسط
اختل التفکر ومتی حلت البطن الاخیر اختل الحفظ فعلم ان القوی المدرکۃ جسمانیۃ والا لما کان الامر
کذلک الثالث انا اذا ادرکنا کرۃ مخصوصۃ فلا بد ان یرتسم فی المدرک صورۃ الکرۃ ویستحیل
ان یرتسم صورۃ الکرۃ التی لہا وضع وحیز فیما لا وضع لہ ولا حیز لہ الرابع انا قد نتصور مربعاً مجنحاً
بمربعین متساویین لکل واحد منہا جہۃ معینۃ ولا وجود لہا فی الخارج وہذہ المربعات الثلث متمایزۃ
فی الوضع فی نفس الامر ولذا نشیر الی وضع کل واحد من المربعات من المربعین الاخیرین فانا
نشیر الی واحد منہا بعینہ بانہ فی الوسط والی واحد آخر بعینہ بانہ فی الامین والی آخر بعینہ بانہ
فی الایسر فذلک الامتیاز لا یخلو اما ان یکون لتمایزہا بالذوات او اللوازم او لتمایزہا بالغیر ہا
لا سبیل الی الاول لکونہا متحدۃ فی الماہیۃ ولوازمہا وعلی الثانی ذلک الغیر الذی ہو علۃ تمایزہا
وتشخصہا ہو محلہا وحاملہا وذلک الحامل لیس ہو المادۃ الخارجیۃ لانا فرضنا مربعاً مجنحاً بمربعین
لا وجود لہا فی الخارج فہو اما النفس او القوۃ الجسمانیۃ والاول باطل لان النفس مجردۃ لا وضع لہا
ولا حیز فلا یحل فیہا ما لہ وضع وحیز والا لزم انقسامہا کما عرفت فتعین ان یکون حاملہا ہو القوۃ

الجسمانية وهو المطلوب والجواب ان هذه الوجوه لا تدل على كون النفس غير مدركة للجزئيات بل انما تدل على ان ادراك الجزئيات لا تحصل لها الا عند وجود هذه الحواس فالمدرك لجميع الجزئيات هي النفس وهذه القوى آلات لادراكها اياها فهي محال لارتسام صور الجزئيات وهذا القدر غير منكر لانا نقول ان كل تجويف من التجاويف الدماغية يختص بارتسام صورة من المدرك فيه ليلاحظها النفس من ذلك الموضع اولا بد في العلم من ارتسام صورة المعلوم في العالم اما في آلته واما بتوسط الآلة في النفس ويمكن ارشاد ما ههنا في الآلة فان قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بواسطة الآلات لما ادركت النفس ذواتها لامتناع توسط الآلة بين الشئ ونفسه يقال المحتاج الى توسط الآلة هو الادراك الذي يكون بارتسام الصورة واما ما لا يكون بارتسام الصورة كادراك النفس ذواتها فلا يحتاج الى توسط آلة واجاب البعض بان ادراك الجزئيات المادية يكون بالآلات الجسمانية واما ادراك الجزئيات المجردة فلا يحتاج الى توسط الآلة

المبحث التاسع في كيفية تعلق النفس بالبدن وفيه ابحاث البحث الاول اعلم انهم قالوا الشئ قد يكون متعلقا بغيره تعلقا قويا بحيث لو فارقه بطل كتعلق الاعراض والصور المادية لمحالها وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق به كتعلق الاجسام باماكنها التي يسهل حركتها عنها وقد يكون متعلقا بغيره تعلقا متوسطا بين هذين بحيث يبقى بعد المفارقة ولا يسهل زوال التعلق بادنى سبب مع بقاء المتعلق كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة وتعلق النفوس بابدانها ليس في القوة كالقسم الاول لانها مجردة في ذواتها غير حالة في شئ ولا في الضعف كالقسم الثاني والا لوجب ان تمكن النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى آلة اخرى كما في مفارقة المتمكن للمكان بل هو كالقسم الثالث وذلك لانه قد ثبت ان النفوس البشرية متفقة بالنوع وهي في مبادي خلقتها خالية عن جميع الملكات الفاضلة والردية ومفتقرة الى

الی آلات تعینها علی اکتساب الکمالات ویصدر عنها فعل خاص بحسب کل آلة منها ومجموع تلک الآلات ہو البدن فتعلقت النفس به ومحبته کتعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبلیا الہامیا بالمعشوق ولو کرہت مفارقته علم یمل منه مع طول الصحبة ولا ینقطع ذلک التعلق ما دام البدن مستعدا لان یتعلق به النفس تلتذ بکماله وتتالم بنقصانه وتدبره وتتصرف فیه ولما اختلفت الآلات فاذا حاولت الابصار التفتت الی العین فتقوی علی الابصار التام واذا حاولت الاسماع التفتت الی الاذن فقویت علی الاسماع التام وکذلک فی سائر الافعال بسائر القوی فثبت ان تعلق النفس بالبدن تعلق التدبیر والتصرف وہو فی القوة کتعلق العاشق بالمعشوق بل اقوی منه بکثیر البحث الثانی اعلم ان بعض الحکماء قد زعموا ان النفس لیست واحدة بل فی البدن نفوس کثیرة والانسان عبارة عن مجموع نفوس بعضها حساسة وبعضها مفکرة وبعضها شہوانیة وبعضها غضبیة واستدلوا علیه بانا نجد النفس النباتیة موجودة مع عدم النفس الحیوانیة والحیوانیة مع عدم النفس الانسانیة فلما وجدت النفس النباتیة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علم انها امور متغایرة ولو کانت واحدة لامتنع حصول واحد منها الا حصول کلها بالاسر ولما ثبت تغایرها واستغناء بعضها عن بعض ثم رأینا ہا مجتمعة فی الانسان علمنا انها نفوس متغایرة متعلقة ببدن واحد واجیب عنه بان کثیرا من الانواع البسیطة کالسواد قد یوجد بعض مقوماتها الموجود بوجود واحد فیه کاللون موجودا فی موضع مع عدم المقوم الآخر کقابض البصر ولا یلزم من ذلک ان یکون وجود اللون غیر قابض فی حقیقة السواد والیضا لیست القوة الغذائیة الموجودة فی النبات مثلا ہی القوة الغذائیة الموجودة فی الحیوان بالنوع وکذا لیست الحساسة الموجودة فی الحیوان الغیر الناطق مع الحساسة الموجودة فی الانسان متحدة فی الحقیقة النوعیة بل ہما متحدان فی المعنی الجنسی یعنی اذا اخذ

معناها مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره فالحساس بهذا المعنى واحد جنسي وان كان تمام فصل الحيوان المأخوذ جنسا فاذا اخذ هذا المعنى اي الحساس بحيث يكون تمام المحصل فهو مما قد تم وجوده من غير استدعاء الا ان يكون له تمام آخر وهذا كما في سائر الحيوانات واذا اخذ على انه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده وحقيقته الا بان يكون له تمام آخر به يتم حقيقته ويكمل وجوده فهذا المعنى مغاير للمعنى الاول بالنوع وان كان واحدا معه بالجنس فالحكم بان الحساس مغاير للناطق انما يصح في القسم الاول منه دون القسم الثاني فالنفس الحساسة مغايرة للنفس المتفكرة ولكنها شئ واحد في الانسان وهكذا القول في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والانسان بالنسبة الى النفس الحساسة او الناطقة وذهب الشيخ الى ان النفس ذات واحدة وهي فاعلة لجميع الافاعيل بنفسها باختلاف الآلات المختلفة ويصدر عن قوة خاصة فعل خاص منها واستدل عليه في طبيعيات الشفاء بانه قد بان ان الافعال المختلفة هي لقوى مخالفة وكل قوة لا يصدر عنها بالذات الا فعلها فلا تنفعل الغضبية من اللذات ولا الشهوانية من الموذيات ولا القوى المدركة منفعلة ومتاثرة مما تتاثر بها تان منه واذا تقرر هذا فنقول يجب ان يكون لهذه القوى رباط يجمعها كلها فتجتمع اليه ويكون نسبة ذلك الرباط الى هذه القوى كنسبة الحس المشترك الى الحواس الاخر ولو لم يكن هناك رباط يستعمل هذه القوى فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك للبعض ولا يدبره لما كان بعضها يمنع عن فعله بوجه من الوجوه ولا ينصرف عنه لان ذلك لا يكون الا اذا اشترك الآلة او المحل او كانت هناك امر مشترك يجمعها ولا اشتراك في القوى لان الاحساس غير الشهوة ولا في محل القوى لان محل الاحساس غير محل الغضب ولذلك نقول لما احسسنا شيئا اشتهينا ولما رأينا كذا غضبنا فهذا الامر المشترك الذي يجتمع فيه هذه القوى هو الذي يراه كل منا انه ذاته وهذا الشئ لا يجوز ان يكون جسما

لان الجسم بما هو جسم ليس يلزم ان يكون مجمع هذه القوى والا لكان كل جسم له ذلك بل الامر به
يصير كذلك فذلك الامر هو الجامع الاول وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع فيكون اذن المجمع غير
الجسم وهو النفس ولانه قد سبق ان من هذه القوى ما ليس يجوز ان يكون جسمانيا والقوى الاخر
فائضة عن هذا الامر الغير الجسماني فهذا الامر منبع القوى يفيض عنها بعضها في الآلة وبعضها يختص
بذاته وكلها يؤدي اليه نوعا من الاداء والجسم غير صالح لان تكون القوى فائضة عنه نعم هو
قابل لتلك القوى ففيه قوة القبول دون الافاضة ووجه ثالث انه لو كان الامر الجامع هو الجسم
فاما ان يكون جملة البدن فيكون عند انتقاص شيء من البدن لا يكون ما اشعر به انا موجودا او ليس
كذلك فاني اكون انا وان لم اعرف ان لي يدا او رجلا او عضوا من هذه الاعضاء بل اظن ان هذه
توابعي وآلات لي استعملها عند الحاجات ولولا تلك الحاجات لم احتج اليها واكون انا ونسبة
هذه الاعضاء الي كنسبة الثياب غير انا لدوام لزومها ايانا صارت كاجزاء منا وليست بالحقيقة
اجزاء بخلاف الثياب والسبب في انا لا نقدر على تخيلنا عراة عن الاعضاء هو دوام الملابسة
لا غير واما ان يكون ذلك الامر عضوا مخصوصا كالقلب او الدماغ او غير ذلك من الاعضاء فيكون
ذلك العضو هو الشيء الذي اعتقده انا فيجب ان يكون شعوري بانا هو شعوري بذلك الشيء
فان الشيء لا يجوز من جهة واحدة ان يكون مشعورا به وغير مشعور به ثم الامر ليس كذلك فاني لا اعرف
ان لي قلبا ودماغا الا اني اعرف اني انا بل انما نعرفهما بالاحساس والسماع والتجارب لا بانيه انا فهو الذي
جمعت هذه الاوصاف فيه وهو المسمى بالنفس وهو المستعمل للآلات من المحركة والدراكة وانما لا نحس
انه النفس ما دمنا لا نعرف معنى النفس وبعد معرفة معنى النفس ان النفس هو ذلك الشيء المعبر بانا لو
علمنا قلبا ودماغا فانا بعد عرفان معناهما وفهم نحواهما لا اعلم ان القلب او الدماغ هو ذلك المعنى فكذلك
تمثيل ذلك المعنى في نفسي انه شيء مخالف لهذه الظواهر من الاعضاء وانا ان اقع في الغلط

بسبب مفارقة الآلات ومشاهدتها وصدور الافعال عنها فاظن اذ لا حاجة فيها ان النفس
غير جسمية وغير مشاركة للجسمية **البحث الثالث** في ان التعلق الاول للنفس الناطقة بعد ذلك
وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطف اجزاء الاغذية واختلفوا في ان محل ذلك الروح هو القلب
او الدماغ فذهب اكثر الاطباء الى انه هو الدماغ واستدلوا عليه بان الدماغ منبت للعصب
لان الاعصاب الكثيرة القوية لا توجد الا فيه واما في القلب فلا يوجد فيه الا عصبة صغيرة وان العصبة
آلة الحس والحركة بسبب الروح الذي يحمل ذلك اذ كشفت عن عصبة وشدت وتها وجدنا ما كان اسفل
من موضع الشد يبطل عنه الحس والحركة وما كان اعلى منه مما يلي جانب الدماغ لا يبطل عنه الحس والحركة
وما كان منبتا لآلة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لقوة الحس والحركة واجيب عنه بانا لا نسلم
ان ما يوجد فيه الاعصاب الكثيرة منبت لها لم لا يجوز ان يكون العصبة الصغيرة التي في القلب
يتشعب منها الاعصاب الكثيرة التي في الدماغ والحس والحركة في القلب واتيان لا يصلان
من الدماغ اليه فيجوز ان يكون القلب معدنا لهما ويصلان منه الى الدماغ ثم الى باقي
اجزاء البدن بواسطة الدماغ وذهب ارسطو واتباعه الى ان التعلق الاول للنفس الناطقة
هو القلب وبواسطة ذلك التعلق يصير متعلقة بسائر الاعضاء وان القلب هو الرئيس المطلق وسائر
الاعضاء لانه اول عضو يتخلق من البدن وموضوع في موضع قريب من ان يكون وسط
من البدن وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق حتى يكون ما ينشعب منه من القوى واصلا الى
جميع اطراف البدن على القسمة المعادلة والدماغ موضوع في اعلى البدن فكان القلب
اولى بان يكون ملكا للبدن قيل والى هذه يشير قوله صلى الله عليه وسلم الا وان في الجسد
لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب وسلطانه على الاطلاق
انما يثبت اذا تعلقت النفس بالروح الكائن فيه اولا فيكون القلب معدنا لاول تعلقها

والآيات والاحاديث المصرحة بان محل الذكر والفهم والعقل والايمان هو القلب معاضدة
لهذا كقوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك وقوله تعالى
ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد وقوله تعالى اولم يسيروا في
الارض فيكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله
عليه السلام لاسامة هلا شققت قلبه وقوله عليه الصلوٰة والسلام يا مقلب القلوب ثبت قلبي
على دينك الى غير ذلك من الآيات والاحاديث **المبحث العاشر** في مراتب النفس
الانسانية في ادراكاتها اعلم انه قد ثبت ان النفس جوهر مجرد واحد ولها وجه الى البدن
ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل لاثر من جنس مقتضى طبيعة البدن ووجه الى المبادي
العالية ويجب ان يكون دائم القبول عما هناك والتاثير منه فمن الجهة السفلية يتولد الاخلاق
لانها تؤثر في البدن الموضوع لتصرفها تكملة اياه تاثيرا اختياريا وتسمى قوة عملية وعقلا
عمليا ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم لانها تستكمل بتاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها
وتسمى قوة نظرية وعقلا نظريا فالقوة النظرية من شانها ان ينطبع بالصور الكلية المجردة
عن المادة فان كانت مجردة فلا يحتاج في اخذها الى تجريدها وان لم يكن فتصيره النفس
مجردة بتجريدها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة وتفصيله على ما بينه الشيخ في طبيعيات الشفاء
ان الادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء ففي ادراك الشيء المادي يحتاج
الى تجريدها ومراتب التجريد مختلفة فتارة يكون النزع ناقصا وتارة يكون كاملا مثال
ذلك ان الصورة الانسانية مشتركة بين اشخاص النوع بالسوية وهي شيء واحد وقد
عرض لها ان وجدت في هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت وليس هذا التكثر من جهة طبيعتها
الانسانية والا لما حملت على الواحد بالعدد فاذن احدى العوارض العارضة من جهة المادة هي

هذا النوع من التكثر والانقسام فيعرض لها التكثر لعلة آخر من جهة ما حصلت له من الكم والكيف
والوضع والاين فالصورة الانسانية غير مستوجبة للحوق هذه العوارض الا لما اختلف افرادها
في هذه العوارض فالحس ياخذ الصورة مع هذه العوارض ومع وقوع النسبة بينها وبين المادة
اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه يحتاج في بقاء الاخذ الى وجود المادة واما الخيال
ففيه تبرئة اشد لانه ياخذ الصورة عن المادة مع عدم الاحتياج الى حضور المادة فهي في الخيال
مجردة تجريدا تاما عن المادة دون لواحقها لان الصورة في الخيال على حسب الصورة المحسوسة وعلى تقدير ما وتكييف ما
ووضع ما ولا يشترك في الصورة الخيالية اشخاص النوع فالانسان المتخيل يكون كواحد من الناس و
اما الوهم فقد يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي تكون في المادة وهي ليست
بمادية فالشكل واللون والوضع امور لا يمكن ان يكون الا لمواد جسمانية واما الخير والشر والموافق و
والمخالف فهي امور في انفسها غير مادية لانها قد تحصل من دون ان تكون على صفة جسم وقد عرض لها ان تكون
مادية فهذا النوع اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النوعين الاولين الا انه لا يتعلق مع لواحق المادة
باقية لعدم الوهم ياخذها جزئية وبحسب مادة وبالقياس اليها واما القوة التي تكون الصور المتثبتة فيها
اما صور موجودات مجردة او موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة فهي تدرك الصور بان تاخذها مجردا
عن المادة من كل وجه بتجريد عن المادة ولواحقها عنها مثل الانسان الذي يقال على كثيرين فانها تاخذه
طبيعة واحدة عارية عن كل كم وكيف واين ووضع ولولا ذلك لما صلح ان يحمل على كثيرين فمن هذا الفرق بين
ادراك الحاكم الحسي والخيالي والوهمي والعقلي اذا عرفت هذا فاعلم ان القوة العقلية الى هذه الصور نسبة مختلفة
لان الشيء الذي من شانه ان يقبل قد يكون القبول فيه بالقوة وقد يكون بالفعل والقوة تطلق على ثلثة معان
بالتقديم والتاخير فيقال قوة للاستعداد المطلق كقوة الطفل على الكتابة وقد يقال لهذا الاستعداد
اذا كان حصل ما به يخرج كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة

وقد يقال لهذا الاستعداد اذا تم بالآلة وحدث كمال الاستعداد قوة الكاتب المتمكن للصناعة
واذا كان للكتيب الاولى يسمى مطلقة هيولانية والثانية ممكنة والثالثة كمال القوة فالقوة النظرية
يكون نسبتها الى الصورة المجردة تارة نسبة بالقوة المطلقة وذلك في مبدء الفطرة وح يسمى عقلا
هيولانيا وهذه القوة موجودة لكل شخص من النوع وانما سميت هيولانية لتشبيهها بالهيولى الاولى
العارية في حد ذاتها عن كل صورة وتارة نسبة بالقوة الممكنة وهي ان يكون قد حصل فيها المعقولات
الاولى التي لا يحتاج فيها الى الاكتساب كالاعتقاد بان الكل اعظم من الجزء فما دام حصل فيه بالفعل
هذا القدر يسمى عقلا بالملكة ويجوز ان يسمى عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى وتارة نسبة بالقوة الكمالية
وهو ان يكون قد حصل فيها ايضا المعقولات المكتسبة بعد المعقولات الاولية الا انه ليس يطالعها
بل كانها عنده مخزونة فمتى شاء طالعها فتعقلها وعقل انها عقلها ويسمى عقلا بالفعل وان كان يجوز ان
يسمى عقلا بالقوة بالنسبة الى ما بعده وتارة نسبة بالفعل المطلق وهو ان يكون الصور المعقولة حاضرة
فيه ويطالعها بالفعل فيسمى عقلا مستفادا فهذه هي مراتب العقل النظري قال الشيخ ان نظرت الى هذه القوى
وجدت العقل المستفاد رئيسا يخدمه الكل ثم العقل بالفعل ويخدمه العقل بالملكة والعقل الهيولاني بما فيه
من الاستعداد ويخدم العقل بالملكة ثم العقل العملي يخدم جميع هذه لان العلاقة البدنية لاجل تكميل العقل
النظري وتزكيته وتطهيره والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة والوهم خادم العقل العملي والوهم خادمان
قوة قبله وهي جميع القوى الحيوانية وقوة بعده وهي الحافظة والمتخيلة يخدمها قوتان القوة النزوعية
والقوة الخيالية والقوة الخيالية يخدمها انبطاسيا وبنطاسيا يخدمها الحواس الخمس والقوة النزوعية
يخدمها الشهوة والغضب ويخدمهما القوة المحركة في العضل وههنا تفنى القوى الحيوانية والقوى النباتية
يخدم الحيوانية على الترتيب الذي مر سابقا ولنقتصر على هذا القدر من الكلام سائلين الله سبحانه
حسن الختام ومصلين على رسوله محمد خير الانام وعلى آله الكرام واصحابه العظام فقط

خاتمة الطبع

قد استتب بفضل خالق البريه كتاب الهدية السعيديه في الحكمة الطبيعية مع حاشيتها
المسماة بالتحفة العليه في شهر الشوال سنه اثنتين وتسعين ومأتين الف ۱۲۹۲
من السنين الهجريه على صاحبها الصلوة والتحيه بمطبع شعلة الطور
الواقع في بلدة كانفور صانه الله عن شرور الدهور
ورزق صاحبه النعيم الموفور فله الحمد على ذلك في
الآخرة والاولى وسلام على عباده
الذين اصطفى فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً لله رب العالمين ومصلياً على سيد المرسلين وآله وصحبه الطيبين الطاهرين وبعد فهذه عجالة حررتها تعليقاً على
الاتحاف دون ذكر سطاع والاشتغال بالاشتغال منعني عن ما في البال من البلبال لا يدعني اجبت فيها عما أورده
مولانا القمقام البحر الطمطام المدقق الأمين محمد سعيد اسعد المرادابادي على كلام رئيس المحققين خيرة اللاحقين بالماهرين
خاتم الحكماء والمتكلمين الاستاذ المطلق مولانا محمد فضل حق اسكنه الله في اعلى عليين وخدمت بها حضرة من هو
صاحب السيف والقلم والعلم والعمل محكم الحكم والحكم رافع مراتب العلم والعلماء ناصر الشريعة السمحة البيضاء الامير
ابن الامير والسعيد ابن السعيد **محمد كلب علي خان بهادر** لا زال بابه ملثوماً بالشفاه مستلماً للصناديد
الجباه وجنابه البنباه مخر الجباه. **قال المولى المعترض** مستعيناً بفضل الحق الاولى ان لفظ المصطفوية خطأ والصحيح مصطفية
فان قاعدة النسبة حذف الالف الخامسة في مثل مصطفى ومرتضى وامثالهما **اقول** بعون الله وتوفيقه ان التقريب
غير تام اذ ليس كل ما خالف القاعدة والقياس غلطاً والا لزم ان يكون استحوذ واستصوب وانيبان اغيلمة وما اميه حسين
واحيين وانيب اباطيل ومروزي ورازي وسليقي وسليمي في الازد وعميري في كلب وعبدي وجذمي في بني عبيدة
وجذيمة وخزيمي وثقفي وقرشي وفقمي في كنانة وملحي في خزاعة واموي وطائي وبدوي وصنعاني في صنعاء وبحراني
في البحرين وبهراني وروحاني وجلولي وحروري ودستوائي وغيرها مما يطول ذكره خطأ وغلطاً وقد قال الشيخ
الرضي في شرح الشافية اعلم انه قد جاءت الفاظ كثيرة على غير ما هو قياس النسب الخ وصرح ابن جني في الخصائص
بان الاطراد والشذوذ على اربعة اضرب مطرد في القياس والاستعمال معاً نحو قام زيد ومطرد في القياس شاذ في
الاستعمال نحو الماضي من يذر ويدع ومطرد في الاستعمال شاذ في القياس نحو قولهم استحوذ واستنوق الجمل واستصوب
وابى يابى وشاذ في القياس والاستعمال معاً نحو رجل مقوود ومن مرضه هذا ثم انه لما كان لفظ المصطفوية مما اشتهر
على الالسنة وورد في كلام الاجلة قال مولانا ابو الفضل عبد الرحمن جلال السيوطي في خطبة كتابه الجامع الصغير هذا

كتابا اودعت فيه من الحكم النبوية الوفا ومن الحكم المصطفوية صنوفا الخ وقال العلامة العزيزي في شرح المصطفوية المنسوبة الى المصطفى صلى الله عليه وسلم وكان معهذا واقعا في كلام القوم في هذا المقام وكان الامر سهلا والعذر صحيحا اذ قدس سره ان يعتذر بعذر القوم باللفظ المشهور الوارد عنهم ليكون اوقع وانفع في شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي وكذا في شرح القاضي الميبذي وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشريعة المصطفوية قد قضت الوطر عنها على اكمل وجه واتم تفصيل انتهى قال المحشي محمد احمد القنوجي قوله المصطفوية القياس المصطفية وقال استاذ الاساتذة مولانا عبد العلي في حاشيته الظاهر بحسب القاعدة الصرفية ان يقول المصطفية بحذف الالف الخامسة فانها لا تقلب واوا بل تحذف لعل الشارح سلك ههنا مسلك المشهور وهو ان الغلط العام فصيح الخ فلا اعتراض على الاستاذ العلامة بهذا الايراد على هذه اللفظة الواردة المشهورة ليس الا افتخارا عند العامة السوقية **قال** والثانية ان قوله اعرضوا عنها الا قليل بالرفع غلط والصواب الا قليلا بالنصب كما هو حكم المستثنى في الكلام الموجب كما لا يخفى على واقف النحو **اقول** الواقف على النحو لا يذهب عليه ان هذه وسوسة نشأت من عدم الوقوف على ما في زبرهم وعدم الاهتداء الى تصريحاتهم فانهم قد صرحوا بان الايجاب قد يكون لفظا ومعنى وقد يكون معنى لا لفظا وقد يكون لفظا لا معنى وبان النفي اعم من ان يكون لفظا ومعنى او معنى لا لفظا او لفظا لا معنى او شبه النفي فالنفي لفظا ومعنى نحو ما قام القوم الا زيدا والايجاب معنى لا لفظا وهو النفي لفظا لا معنى نحو ما اكل احد الا الخبز الا زيدا والايجاب لفظا لا معنى وهو النفي معنى لا لفظا نحو تغير القوم الا زيد وتغيب الناس الا زيد واعرض القوم عن شيء الا قليل فان تغير الشيء بمعنى لم يبق على حاله وتغيب بمعنى لم يحضر واعرض عن الشيء بمعنى لم يأت به وهكذا حال كل فعل لفظه اثبات ومعناه نفي من غير تأويل بعيد قال ابن الدهان في الغرة الذي ينتصب بعد الا ينتصب في ستة مواضع الاول الاستثناء من الموجب لفظا ومعنى نحو قام القوم الا زيدا الثاني ان يكون موجبا في المعنى دون اللفظ نحو ما اكل احد الا الخبز الا زيدا لان التقدير يؤدي الى الايجاب فكانه قال كل الناس اكلوا الخبز الا زيدا الى آخره وقال صاحب المدارك في تفسير قوله تعالى فابى اكثر الناس الا كفورا وانما جاز فابى اكثر الناس الا كفورا ولم يجز ضربت الا زيدا لان ابى متأول بالنفي كانه قيل فلم يرضوا الا كفورا وهكذا قال البيضاوي واذا علمت ما تلونا عليك فعليك ان تعلم ان الاستثناء ان كان متصلا وتأخر المستثنى عن المستثنى منه وتقدم عليه الا النفي معنى الذي هو جانب معنى اللفظ الذي لفظه اثبات ومعناه نفي وقصد النفي المعنوي اختير جعل المستثنى بدلا عن المستثنى منه وجاز نصب المستثنى على الاستثناء لكن اختير الاتباع وجاز النصب فيما كان النفي لفظا ومعنى قال الشيخ الرضي في شرح قول ابن الحاجب ويجوز النصب ويختار البدل فيما بعد الا في كلام غير موجب وذكر المستثنى منه نحو ما فعلوه الا قليل والا قليلا اعلم ان لاختيار البدل في المستثنى شروطا احدها ان يكون بعد الا

او متصلا او موخرا عن المستثنى منه المشتمل عليه استفهام او نهي او نفي صريح او مأول الخ وقال ابن الناظم في ذيل شرح
قول ابن مالك ~ ما استثنت الا مع تمام ينتصب + وبعد نفي او كنفي انتخب + اتباع ما اتصل وانصب ما انقطع
وعن تميم فيه ابدال وقع + وغير نصب سابق في النفي قد + يأتي ولكن نصبه اختر ان ورد + واعلم ان المنصوب
بالا على اربعة اقسام فمنه ما تعين نصبه ومنه ما يختار نصبه ويجوز اتباعه للمستثنى منه ومنه ما يختار نصبه ويجوز رفعه على
التفريغ ومنه ما يختار اتباعه ويجوز نصبه على الاستثناء فان كان الاستثناء متصلا وتأخر المستثنى عن المستثنى منه و
تقدم على الانفي لفظا او معنى او شبه النفي وهو النهي والاستفهام الانكاري اختير الاتباع مثال تقدم النفي
لفظا ما قام احد الا زيد وما مررت باحد الا زيد ومثال تقديم النفي معنى قول الشاعر ~ وبالصريمة منهم
منزل خلق + عاف تغير الا النؤي والوتد + وقول الآخر ~ كرم ضائع تغيب عنه + اقربوه الا الصبا
والدبور + فان تغير بمعنى لم يبق على حاله وتغيب بمعنى لم يحضر ومثال تقديم شبه النفي قولك لا يقم احد
الا عمرو وهل اتى الفتيان الا عامر ونحو ومن يغفر الذنوب الا الله ومن يقنط من رحمة ربه الا الضالون المعنى
ما يغفر الذنوب الا الله وما يقنط من رحمة ربه الا الضالون فالمختار فيما بعد الا من هذه الامثلة ونحوها اتباعه لما قبلها لوجود الشروط
المذكورة ونصبه على الاستثناء عربي جيد والدليل على ذلك قراءة ابن عامر ما فعلوه الا قليلا الخ ولله در الاستاذ الاديب حيث
راعى الجانبين وجاء بكلا الوجهين فقال اولا قد ضرب الناس صفحا عن مزاولتها واعرضوا الا قليلا عن محاولتها وقال ثانيا
وذلك لابتنائها غالبا على التخييل فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبعية و
الالهية اعرضوا عنها الا قليل واثروها بالتحصيل ولا يخفى على اللبيب الماهر وجوه الاتيان بالنصب اولا والرفع
ثانيا على انا لو قطعنا النظر عن ما ذكرنا من بياناتهم وتصريحاتهم قلنا قد قرأ ابي والاعمش الا قليل بالرفع في
قوله تعالى فشربوا منه الا قليل وقد اطبقوا على الاحتجاج بالقراءة الشاذة قال في الاقتراح وما ذكرته من الاحتجاج
بالقراءة الشاذة لا اعلم فيه خلافا بين النحاة وان اختلف في الاحتجاج بها في الفقه ومن ثم احتج على جواز ادخال لام
الامر على المضارع المبدو بتاء الخطاب بقراءة فبذلك فلتفرحوا كما احتج على ادخالها على المبدو بالنون بالقراءة المتواترة
ولنحمل خطاياكم واحتج على صحة قول من قال ان الله اصله لاه بما قرئ شاذا وهو الذي في السماء لاه وفي الارض لاه انتهى
ثم ان سلمنا ان الكلام موجب فالجواب انهم مصرحون بان الاسجاع مبنية على الوقف بالسكون وفي الوقف على الاسم
المنون كما صرح ابن الناظم في شرح الالفية والشيخ الرضي وغيرهما من ائمة الفن ثلث لغات منها ان الوقف على
المنون كله بالحذف والاسكان نحو هذا زيد ومررت بزيد ورأيت زيد قال الشاعر ~ الا حبذا غنم وحسن حديثها +
لقد تركت قلبي بها هائما دنف + وقال الآخر ~ وآخذ من كل حي عصم + والجري على هذه اللغة كثير في كلامهم
قال ابو الطيب المتنبي مجتبى في خلالها قاصد + وقال ما لم يكن فاعلا و لا قاعد

وقال الحريري في المقامة الثالثة عشر كانوا اذا ما نجعة عورت بها في السنة الشهباء وارضا اربضن ـ وقال يطعمون الضيف لحما غريضن ـ وقال في المقامة العشرين حتى يرى ما كان ضنكا رحيب وقال مستغلق الباب مديعا مهيب فالاستاذ العلامة بضرورة السجع جرى ههنا على هذه اللغة وهي لغة ربيعة واصاب قال ابن جني في الخصائص الباب الرابع عشر في اختلاف اللغات وكلها حجة اعلم ان سعة القياس تبيح لهم ذلك ولا تحظره عليهم الا ترى ان لغة التميميين في ترك اعمال ما يقبلها القياس ولغة الحجازيين في اعمالها كذلك لان لكل واحد من القومين ضربا من القياس يؤخذ به ويخلد الى مثله وليس لك ان ترد احدى اللغتين بصاحبتها لانها ليست احق بذلك من رسيلتها لكن غاية مالك في ذلك ان تتخير احدهما فتقويها على اختها وتعتقد ان اقوى القياسين اقبل بها واشد انسا بها فاما رد احدهما بالاخرى فلا اولا ترى الى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل القرآن بسبع لغات كلها كاف شاف ثم قال بعد هذا الا ان انسانا لو استعملها لم يكن مخطئا لكلام العرب لكنه كان يكون مخطئا لاجود اللغتين فاما ان احتاج الى ذلك في شعر او سجع فانه مقبول منه غير منعي عليه ثم قال بعد هذا فالناطق على قياس لغة من اللغات العربية مصيب غير مخطي الخ فقد اتضح اتضاح عينين ان قول الاستاذ الاجل النبيل واعرضوا عنها الاقليل لا رفع صحيح ليس للغلط اليه سبيل وغلط من غلط وسقط في يديه وسقط ثم اقول في كلام المولى المعترض عدة من المفاسد منها ما في قوله واقف النحو كما لا يخفى على الواقف ومنها ما في توصيف قوله اسجاعا بقوله غير منصوبة ومنها ما في قوله بنفسه فان قوله يدل على ان المصنف اورده بنفسه غير منصوب قصدا الا ان الكلمة بنفسه وذاته في حوار بهم المعنى اعتبار نفسه وذاته اي لا باعتبار غيره وسببه وهو يريد ان يودي ان ايراد قليل مرفوعا انما هو فعل المصنف لا فعل غيره وهذا المعنى لا يتادى بلفظه ومنها ما في قوله كما تشاهد النسخ المكتوبة والمطبوعة المتفقة على ذلك بغير قال والثالثة ان الكلام ههنا على طريق الحكماء الضابطين ضوابطهم بالعقل دون الشرع فذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها للاعراض عن الحكمة العملية عقلا لمن سلك طريقة الحكماء واتبع آراء العقلاء اقول هذا اعجب عجاب لكن لا عجب ممن جر عليه رجل الغراب فيضطرب كل اضطراب ولا ينطق بالصواب فان الاستاذ العلامة يهدي الى ان الوحي الالهي قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني في الحكمة العملية بما هو اكثر نفعا واكبر تفصيلا وانما كتب المدونة في الاحكام الشرعية قد قضت الوطر عن مباحث الحكمة العملية على وجه هو اتم تفصيلا فما بقيت ضرورة اعمال الفكر الانساني فيها وما مست الحاجة اليها فاعرضوا عنها وهذا وجه وجيه للاعراض ولا يعرض عنه الا من اعرض وجهه عن الحق ولا يتجه عليه ان طريق الشرع وطريق الحكماء مختلفان فذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها للاعراض ليت شعري من انكر اختلاف الطريقين بل قول الاستاذ قد اغنى عن اعمال الفكر الانساني فيها صريح في تحقق الاختلاف ولولا الاختلاف بين الطريقين لم يتحقق الاغناء لانه اذا اتحد طريق الاثبات والضبط ايضا

فلا تثنية هناك فاختلاف الطريقين ههنا شرط لتحقق الاغناء والاستغناء فلا يصح سبب عدم الاعراض ثم اقول
لا معنى لذكر الحكمة العملية في الشريعة كما يقول المعترض صريحا حاشا لبعد هذا الا ان يكون اهم ثم لا نسلم ان
الذكر في الشريعة لا يصلح وجها للاعراض لانه ان كان على وجه هو اتم تفصيلا واكثر نفعا واكثر تفصيلا فلا وجه
لعدم الاستغناء ثم لا يخفى ان قوله عقلا اما تمييز من قوله الحكمة العملية كما يويده قوله في الشرع في جانب المحكوم عليه
فالحاصل ان ذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها للاعراض عن الحكمة العملية العقلية وهذا مع قطع النظر عن السماجة
التي فيه قول بان الحكمة العملية على قسمين الحكمة العملية الشرعية والحكمة العملية العقلية ولا يقول به عاقل واما من قوله
للاعراض فيعود المعنى الى ان ذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها للاعراض من جهة العقل اي الاعراض العقلي
عن الحكمة العملية او تمييز من قوله وجها فالحاصل ان ذكر الحكمة العملية في الشرع لا يصلح وجها عقليا للاعراض عن الحكمة
العملية او يتعلق معنى بقوله لا يصلح بان يكون تمييزا من نسبته او بوجه بوجه آخر وعلى كل من هذه التقادير لا يصلح لان
يرتكبه عاقل ثم لا يخفى سخافة قوله لمن سلك طريقة الحكماء واتبع آراء العقلاء على بعض التقادير **قال الرابعة** ان ذكرها
في الشريعة لو كان عندهم كافيا لم يتجشم الحكماء بذكرها على نهج عقولهم مع ان علي بن مسكويه منهم **اقول** غبار
الشبهة على شدة التوعر وقلة التدبر فان الاستاذ العلامة يفيض مرة بعد اولى ان قليلا منهم لم يعرضوا عنها والمولى
المعترض يعترض اولا على قوله الا قليل ثم يعارض باشتغال القليل والاستاذ المحقق يحقق سبب الاعراض ويقول فان
الملة الحنفية البيضاء والشريعة المصطفوية الغراء قد قضت الوطر عنها والمولى المعترض بعد ما افاد ان ذكرها في الشريعة
لو كان عندهم كافيا لم يتجشم الحكماء بذكرها على نهج عقولهم يقول بل الحكماء المتقدمون كافلاطون وارسطاطاليس
والمعلم الاول صنفوا فيها لكن كون البحث والابحاث لفظيا مورد اعلى لفظ قليل دون معناه وعدم ذكر الاعراض اغبار
الشريعة في فقرة واحدة يمكن ان يكون له عذر فيها اتاه ثم في كلامه خلل من وجوه اما اولا فلان التجشم بمعنى التكلف
على مشقة كما في القاموس والاساس والتكلف ادخال الكلفة على نفسك وهي المشقة من غير داع اليها كذا في
تهذيب الاسماء واللغات للامام النووي نقلا عن الواحدي وقال الزمخشري في الاساس وهو متكلف قاع فيما
لا يعنيه حريص للفضول وفي مجمع بحار الانوار تكلفت الشيء تجشمته على مشقة وعلى خلاف عادتك والمتكلف المتعرض لما
لا يعنيه فمعنى قوله لم يتجشم الحكماء بذكرها خلل من حيث وأما ثانيا فلانه ان اراد بقوله الحكماء كلهم وجميعهم فهو ظاهر
البطلان وان اراد بعضهم فلا يرد نقضا على كلام الاستاذ العلام وأما ثالثا فلانه لا يصح قوله بل الحكماء المتقدمون
كافلاطون وارسطاطاليس والمعلم الاول صنفوا فيها اذ المعلم الاول هو ارسطو الحكيم لا آخر ولعل منشأ هذا الغلط
الذي لا يليق بمثله انه اخذ هذا المضمون من شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازي وكانت عبارته هكذا ولافلاطون
كتاب في غاية الجودة واللطافة فيما يتعلق بالشريعة والنبوة يسمى بالنواميس ولارسطو ايضا كتاب في ذلك

ولكل منهما كتاب في سياسات الملك وقد صنف المعلم الاول كتابا حسنا في تهذيب الاخلاق وصنف من المتاخرين
ابو علي بن مسكويه كتابا جيدا فيه سماه بكتاب الطهارة لخصه المحقق الطوسي قدس سره الخ فقد اشتبه على مولانا المعترض
من هذه العبارة ان المعلم الاول حكيم آخر غير ارسطو وآما رابعًا فلان الضمير المنصوب في سماه اما راجع الى كتاب
الطهارة واما الى الترجمة المفهومة عن قوله ترجمة لا سبيل الى الاول لان التسمية وقعت للترجمة لا الاصل الكتاب
فالثاني متعين وفيه مع قطع النظر عن الكلام في انتشار الضميرين انه كان المناسب ح ان يونث الضمير كما انث قوله
المشهورة واياك وان تظن ان الضمير راجع الى المترجم على صيغة اسم المفعول لانه لا خفاء في ان المحقق اذا ترجم
كتاب الطهارة فالمترجم على صيغة اسم الفاعل هو المحقق والمترجم على انه المفعول هو كتاب الطهارة وآما خامسًا
فلا يخفى ما في قوله الاخلاق الناصرية المشهورة في الآفاق قال الخامسة ان الشريعة المصطفوية الحقة
قد اغنت الحاجة عن الالهي والطبعي ايضا فان حال السموات والارض وما فيهما وصفاته تعالى وسائر المخلوقات من بدء
الخلق والعباد الى آخر المعاد مذكورة في الآيات الالهية والاحاديث النبوية والكتب الكلامية على اكمل وجه
واتم تفصيل فلا وجه لتخصيص الاعراض عن الحكمة العملية دون الطبعي والالهي اقول ليت شعري كيف يستدل
المولى الالمعي على اغناء الشريعة الحقة عن الالهي والطبعي بان صفاته تعالى واحوال السموات والارض واحوال
سائر المخلوقات من بدء الخلق الى آخر المعاد مذكورة في الآيات الالهية والاحاديث النبوية والكتب الكلامية
على اكمل وجه واتم تفصيل هذا قول من لم يرزق في علم حظا ولم يميز عن علم علما لا قول من اشتهر بالتبحر في
العلوم فان اشتراك الآيات والاحاديث والكتب الكلامية والطبعي والالهي في الاشتمال على مطلق احوال السموات
والارض وما فيهما وصفاته تعالى وسائر المخلوقات مسلم اما ان الاحوال المذكورة في الالهي والطبعي هي الاحوال المذكورة
في الآيات والاحاديث والكتب الكلامية فكلا اولا ترى ان الحكماء يوجبون انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار وينفون صفاته تعالى ويقولون ان موجوديته تعالى لوجود هو عينه ويمنعون الخرق والالتيام في الافلاك
فيلزم عليهم انكار المعراج وينكرون الجوهر الفرد ويقولون باثبات الهيولى والصورة المودي الى قدم
العالم وينفي حشر الاجساد ويخالفون اهل الحق في تفضيل الملائكة ويخالفون في كيفية صدور العالم ويثبتون الجواهر
المجردة ويثبتون الحواس الباطنة ويثبتون الوجود الذهني ويقولون بامتناع اعادة المعدوم بعينه فينكرون
البعث وايضا ينكرون الجنة والنار وينفون الا قليلا المعاد الجسماني وقس على هذا البواقي فالاحوال التي يثبتونها
والحيثيات التي يعتبرونها غير الاحوال والحيثيات المعتبرة في الشريعة الحقة وقد نقل عن السلف الصالح المنع
عن الخوض فيما لا يفتقر اليه من غوامض المتفلسفين ولو كفى مثل ذلك الاتفاق مع وجود هذا الافتراق في
الاغناء لزم ان يكون احد من التصريف والاعراب مثلا الباحثين عن احوال الكلمة مغنيا عن الآخر لان

الاسلاميين انما خاضوا فى الفلسفة وخلطوا بالكلام كثيرا من مسائلها لانهم حاولوا الرد على الفلاسفة ومن
تشبث باذيالهم فحققوا مقاصدهم وتمكنوا من الابطال ثم ان ذكر صفاته تعالى واحوال السموات والارض و
سائر المخلوقات فى الشريعة لا يصلح لان يكون وجها للاعراض عن الطبعى والالٰهى على ما تقرر عند المعترض ايضا
فانه قد صرح فى الشبهة الثالثة انه مع وجود اختلاف طريق الشرع والحكماء لا يصلح القول بالاعراض كما لا يصلح
على مذهب غيره لاختلاف الاحوال والحيثيات المعتبرة فى الشرع والطبعى والالٰهى ثم اقول انه قد اخذ هذه الشبهة
من حاشية مولانا ولى الله اللكنوى على شرح هداية الحكمة للصدر الشيرازى قال المحشى المحقق قوله لان الشريعة المصطفوية
الخ يورد عليه بوجهين ثم بعد ما بين الوجه الاول قال وثانيهما انه لو كفى هذا القدر للاعراض لكفى علم الكلام للاعراض
عن مباحث الطبعى والالٰهى ايضا وكتب الشيخ للاعراض عن تدوينها لانه قد قضت الوطر عنها باكمل وجه الخ فالمولى
المعترض قد ذكر شطرا منه فى الخامسة وجزءا منه فى السادسة ومسخ كلامه ههنا بايراد الدليل بقوله فان حال السموات
والارض الخ ثم قال المحشى المحقق والجواب فذكر الجواب عن الايراد الاول ثم قال مجيبا عن الثانى والكتب
المدونة فى الاحكام الشرعية قد قضت الوطر عن مباحث الحكمة العملية ولكن كتب الشيخ لا تقضى الوطر عن تدوين
الكتب الأخر وكذا كتب الكلام لا تقضى الوطر عن مباحث الالٰهى والطبعى ولو سلم فالاهتمام بشان تدوين العلمين
يقتضى تدوينهما وتاليف الكتب فيه ومع ذلك قواعدهما عقلية وسوانح العقول والنفوس تتزايد يوما فيوما فيكون التدوين
فى كل عصر للفائدة الجديدة انتهى وانما اطنبنا الكلام لينكشف حقيقة شبهة المعترض وماخذها والمسخ الذى
وقع منه ههنا وتائيد الجواب الذى افدنا ولا نضيع الاوقات بذكر ما فى كلام المعترض من الركاكة وضعف التاليف والحشو
والزيادة اعتمادا على سليقة ذى الفراسة **قال** السادسة ان كون الشئ مذكورا فى موضع آخر وكتاب آخر لا يصلح
للاعراض الى قوله نعم لو كان المحول عليه من تاليفات المعترض لكان للاعراض وجه كما لا يخفى على اولى النهى **اقول**
ان المولى المعترض قد ذهب فى الخيبة الخيباء فيقول ما يشاء من انى له ان كون الشئ مذكورا فى موضع آخر وكتاب آخر
لا يصلح للاعراض والاستغناء عجبا ممن صرف برهة من الدهر فى خدمة العلوم والعلماء واشتهر بتتبع الكتب وتعليم
الطلباء كيف يجترء على هذا الادعاء هذا قول يشهد على بطلانه العقلاء واقوال المتاخرين والقدماء قال الشيخ الرئيس
فى الشفاء يجب ان يعلم ان للمعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر
النبوة وهذا الذى للبدن عند البعث وخراب البدن ونشوره معلومة لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة
الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه
ما هو مدرك بالبرهان وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وهكذا قال
فى النجاة وقال ابن جنى فى الخصائص وقد شرح ابو على رحمة الله عليه هذه الابيات فى البغداديات فلا وجه

لا عادتها بهنا وقال السكاكی فی القسم الثانی من المفتاح وبسط الکلام فی معانی ہذہ الاسماء موضعه علم المعانی الخ وقال ابن الحاجب فی الشافیة الامر واسم الفاعل والمفعول وفعل التفضیل تقدمت وقد قال صاحب التلخیص مع شارح العلامة فی بحث تقیید الفعل بالشرط وقد بین ذلک التفصیل فی النحو فلیرجع الیه انتہی وقال العلامة فی شرح العقائد لان ادلة وجود المجردات غیر تامة علی ما بین فی المطولات وقال قطب سلطان المحققین فنقول ہذا الدلیل یبتنی علی حدوث النفس وقد برہن علیه فی فن الحکمة وقال السید فی الحاشیة اقول یعنی ان الشروع فی العلم فعل اختیاری فلابد من ان یعلم اولا ان لذلک العلم فائدة ما والا لامتنع الشروع فیه کما بین فی موضعه وقد قال الصدر الشیرازی فی شرح ہدایة الحکمة وقد تنازع قدماء الفلاسفة فی ترجیح احد من الریاضی والطبعی علی الآخر فی الشرف والفضل فکل قد مال الی طرف والحجج مذکورة فی اسفارہم وایضا قال فان محالیة ارتفاع النقیضین بحسب بعض ملاحظات العقل وان کانت تلک الملاحظة من انحاء وجود الشیء فی نفس الامر لا تجعل العقل محظورا فیه کما ہو مذکور فی موضعه وقال صاحب التفسیر المدار الحکامی النداء وقد سبق فی النحو یعنی انه مذکور فی النحو وہو سابق علی ہذا العلم وان لم یسبق فی الکتاب وقال صاحب سلم العلوم والتفصیل فی اصول الفقه وقد قال مولانا محمد حسن اللکھنوی فی شرح السلم ونحن لا نطول الکلام بذکر اقسام الاستعارة فانها مصرحة فی علم البیان وبذکر اقسام المجاز المرسل فانها مصرحة مشہورة فی کلام السید وغیرہ وایضا قال تفصیله عندک لا یؤدی الی طائل مع انه مذکور فی مقامه وایضا قال وتفصیله فی کتب المیزان مشحون لا نضیع الوقت بذکرہا وایضا قال والحل ظاہر مشہور فی الکتب لا یحتاج الی البیان وایضا قال ولا نطول الکلام بذکر الدلائل الموردة فی مقامه انتہی ومثل ہذا اعز من ان یحصی وفیما ذکرنا کفایة لمن اہتدی ولعل الامر تشابه علی بعض الناس فلا علینا ان نکشف فنقول وبالله التوفیق الضابطة فی ہذا الباب انه اذا کان امرا غیر مقصود اصلی للشخص فی مقام فیحال الی مقامه الاصلی سواء کان علما آخر او مقاما آخر من الکتاب او کتابا آخر للمحول او لشخص آخر ولا دخل فی ہذا لتوحد العلم او الکتاب والمصنف کما افاد المعترض فقبصر وتشکر قال السابع

ان المزاولة والمحاولة عبارة عن الاستعمال والاشتغال فی شیء والحکماء وتابعوہم لم یعرضوا عن استعمال الحکمة العملیة

اقول المزاولة المعالجة والممارسة والطلب والمطالبة والمحاولة بمعنی الطلب والطلب بحیلة قال فی القاموس زاوله مزاولة وزوالا عالجه وحاوله وطالبه وقال حاوله حوالا ومحاولة رامه وقد فسر الروم بالطلب وقال الزمخشری فی الاساس وہو ممارس للاعمال مزاول لها وملت مزاولة الامر وتقول ما زال ہذا الامر مزاولا وانہم مزاولا بدیہیم وقال حاولته طلبته بحیلة وفی القاموس مارسه عالجه وزاوله وقال عالجه علاجا ومعالجة زاوله وداواه وفی الاساس ومارس الامور والاعمال وما زال یزاولها ویمارسها وفی الصراح مزاولة مردسیدن بکاری وایضا فیه محاولة

نحو استعن چیزے و کاری در ایضا فیہ معالجہ علاج مرد رسیدن بہ بیمار و جز آن فمعنی نظم الاستعمال العلامۃ الادیب
انہ قد انصرف الناس عن طلابتہا والاعتیاد بہا واعرضوا الا قلیلا عن تحصیلہا وطلبہا فان الملۃ الحقۃ قد قضت
الوطر عنہا علی وجہ ہو اتم تفصیلا والوحی الالہی قد اغنی عن اعمال الفکر الانسانی فیہا بما ہو اکثر نفعا وہذا ہو
الحق الصراح فان الحکمۃ العملیۃ صناعۃ نظریۃ موضوعہا النفس الانسانیۃ من حیث اتصافہا بالاخلاق و
الملکات وغایتہا استکمال القوۃ العملیۃ بحصول العمل بالفعل بعد ما تستکمل القوۃ النظریۃ بالعلم التصوری
والتصدیقی بامور تتعلق بکیفیۃ عمل او کیفیۃ مبدء عمل من حیث ہو کذالک ولا شک فی ان الشریعۃ الحقۃ قد اتت
بما تکون بہ المعیشۃ الدنیویۃ فاضلۃ والحیوۃ الاخرویۃ کاملۃ وبینت ما یتعلق بمصالح شخص او جماعۃ مشترکۃ
فی منزل او مدینۃ علی وجہ ہو اتم تفصیلاً واکثر نفعا واکبر تفضیلا وبلغت فی ذلک الغایۃ القصوی فما بقیت
حاجۃ الی الحکمۃ العملیۃ واعمال الفکر الانسانی فیہا ولعمری این الحکمۃ العملیۃ من الملۃ الحنفیۃ فالقاہا الحکماء
الاسلامیون وراء ظہریا وای حاجۃ لہم بقیت لدیہا فیطلبونہا فلم یطلبوہا ولم یعتادوا بتعلمہا وتعلیمہا والتصنیف
فیہا کما تری الا ان الاقل الف فیہا لکن لا لان الشریعۃ الحقۃ غیر مغنیۃ عنہا بل لمصلحۃ اخری
دعتہم وداعیۃ ما دعتہم الیہا فقد تحقق مما ذکرنا اعراضہم بالکلیۃ عن مزاولتہا ومحاولتہا الا قلیلا ولا ینکر ہذا
الا غبار والاعاض الا بن حجر فی تجارتہ لیس لہ بصیرۃ وبصارۃ ولا لہ خبرۃ بعلم الشرائع والاحکام ومباحث
الحکمۃ العملیۃ ولم یر بہا ولا طیف الخیال وہو فی جہالۃ وضلال ثم فی کلام المولی المعترض مفاسد اخری
نرید ان نکشف عنہا فنقول اما اولا فان المولی الفارغ المشغول قد فسر المزاولۃ والمحاولۃ بالاستعمال
والاشتغال فی شیٔ وہذا مخالف لما فی کتب اللغۃ بل عناہما ما ذکرنا واما ثانیا فان الاشتغال بشیٔ
ہو عدم الفراغ الی غیرہ قال صاحب مجمع بحار العلوم فی ذیل خبر من شغلہ القرآن عن ذکری
ومسئلتی عطیتہ افضل ما اعطی السائلین ای من اشتغل بقراءۃ القرآن ولم یفرغ الی الذکر والدعاء الخ
والظاہر ان المعترض قد استعمل ہہنا الاستعمال مترادفا ومتصادقا للاشتغال فمع قطع النظر عما فی ہذا الاستعمال
تفسیر المزاولۃ والمحاولۃ بالاستعمال والاشتغال لا یجدیہ نفعا اذ لا ورود لما اراد علی نفی الاستعمال والاشتغال
بہذا المعنی وان اراد بلفظ الاستعمال معنی تعبیرہ بالفارسیۃ بکار آوردن کما ارادہ فی تقریظہ بقولہ آوردۃ
استعملت ہنطارۃ + ام زہرۃ ما ظہرت بکمام + ففیہ خلل من وجہین کما یظہر بالتامل واما ثالثا فانہ
اتی بفی فی صلۃ الاشتغال وہو غلط فان صلۃ الاشتغال بالباء واما رابعا فان قولہ والحکماء وتابعوہم
لم یعرضوا عن استعمال الحکمۃ دعوی لا دلیل علیہ بل علیہ منع ظاہر واما خامسا فان المراد بقولہ الحکماء الاسلامیون
او القدماء الذین کانوا قبل عہد الاسلام او ما یعمہما فان کان المراد ہو الاول ففیہ انہ ان اراد جمیعہم فہو ظاہر البطلان

وان اراد البعض فلا نقض وان اراد المعنى الثاني فهو ايضا صريح البطلان لانه ليس الكلام في مطلق الاعراض بل في الاعراض بسبب اغبار الشريعة الحقة وان اراد الثالث فهو ايضا باطل كما يظهر مما ذكرنا واما سادسا فان قوله نعم بعضهم لم يجعل جزء البعض كتبه محل بحث لانه ان اراد بالبعض قليلا منهم فممنوع وان اراد بعضا غير معين فلا يفيد واما سابعا فلانه ان اراد بلفظ الناس في نظم الاستاذ العلامة المعلمين المصنفين فلا معنى لاعراضهم عنها الا انهم لم يجعلوها جزءا من كتبهم وان اراد المحصلين المتعلمين فلا يصلح كلامه للنقض على الاستاذ وان اراد مايعمهما او مايعمهما وغيرهما فالكلام افسد فتامل قال الثامنة ان ابتناء بعض مسائل الرياضي على التخييل الصحيح المرتب لاحكام والآثار العجيبة الخ اقول بناء الشبهة على مايظهر بعد التفحص انه لما رأى ان قول الاستاذ العلامة وذلك لابتنائها غالبا على التخييل قد وقع بعد قوله وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية وتوهم ان بين قطعية اكثر مسائلها ودلائلها وبين ابتنائها على التخييل منافاة فحمل قوله وذلك لابتنائها الخ على ابتناء بعض المسائل على التخييل وحمل التخييل على التخييل الصحيح فاعترض بان ابتناء بعض مسائل الرياضي على التخييل الصحيح لا يصلح علة للاعراض هذا وكلامه باطل من وجوه اما اولا فلانه لا منافاة بين كون اكثر مسائلها يقينية وابتنائها غالبا على التخييل فان من تصور مسائلها وجد اكثرها يقينية ومن فهمها لا ينكر كونها مبتنية غالبا على التخييل ولكن لا يتيسر فهم حقيقتها الا من شاء الله وذلك فضل الحق وقد قال الصدر الشيرازي في شرح هداية الحكمة في الوجه الرابع من وجوه تفضيل الطبعي على الرياضي ان الحساب والهندسة اكثرها مبني على التوهمات وقال في الوجه الثاني من وجوه شرف الرياضي على الطبعي ومنها ان الاحوال الوهمية والخيالية غير متناهية الى قوله فهو افضل مما هو محصور بين الحواصر وقال وللخيال فيه معاونة شديدة ولكون الخيال فيه معاونا والمستولي على الصبيان هو الخيال والوهم فلا جرم كانوا ينظرون فيه الخ وحسبنا في الرد على المعترض انه قال في التاسعة ان المسائل الحسابية والهندسية من اليقينيات لا يتطرق فيها من الشكوك والاوهام وقال في العاشرة ان لآلة الوهم معاونة شديدة وايضا قال وللخيال فيه معاونة شديدة واما ثانيا فلان قول الاستاذ العلامة وذلك لابتنائها غالبا على التخييل لا يمكن حمله على ما توهمه المعترض من ابتناء بعض مسائلها على التخييل كما لا يخفى على من له ادنى بصيرة واما ثالثا فلانه لم يميز بين ما قاله البعض في وجه الاعراض وما افاد الاستاذ العلامة فاورد على كلام الاستاذ ما اوردوا على ذلك البعض ونسبه الى نفسه بيان ذلك انه قد قيل في وجه الاعراض عن الحكمة الرياضية انها مبنية في الاكثر على الامور الموهومة ورد ذلك بان كون الامور المبتنية عليها مسائل علم الهيئة موهومة صرفة غير متحققة الوقوع في نفس الامر غير مسلم وكون ادراكها مما يتعلق بآلة الوهم ولها معاونة شديدة فيها لا يوجب كونها غير متحققة الوجود في نفس الامر ولا ايضا يقتضي رفض العلم الذي يبتني عليها مع انه يشتمل على كثير من المنافع وحاصل ما افاد الاستاذ العلامة في

وجه الاعراض بقوله مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر

دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لابتنائها غالبا على التخييل فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل و

سبيل بخلاف الحكمة الطبعية والالهية اعرضوا عنها الا القليل واثروهما بالتحصيل انهم انما اعرضوا عنها مع كثرة

منافعها ووثاقة اصولها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لان للقوة الوهمية فيها مداخلة شديدة

ومعاونة الوهم والتخييل فيها كثيرة فهي مبتنية غالبا على التخييل حتى ان ممارستها تورث ملكة التخييل المزاحم

للتعقلات الحاصلة من ممارسة الطبعي والالهي فلما لم يتحقق فيها ملكة التعقل الحاصلة من الطبعي والالهي اعرضوا

عنها واثروا الطبعي والالهي فان ما يحصل به ملكة التعقل اولى بالبحث عما يحصل به ملكة التخييل كما ان الثاني يناسب تركه

وشتان ما بين الكلامين فان الاستاذ العلامة يصرح باشتمالها على المنافع الكثيرة وشرفها من حيث وثاقة اصولها

وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لكنه يبني الاعراض على ان فيها معاونة كثيرة للوهم والتخييل المستوجبين

لغلط العقل وان للقوة الوهمية فيها مداخلة شديدة تورث ممارسة الرياضي بسببها ملكة التخييل المزاحم للملكة التعقل

الحاصلة من العلمين اللذين يعارض الوهم العقل في ماخذهما ويحتاج الناظر فيهما الى مزيد تجريد العقل وتصفية الفكر و

انقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية بخلاف ذلك البعض لكن المولى المعترض لا يميز

وكيف يميز فانه يجد لفظ الابتناء مذكورا في عبارة الاستاذ كما هو مذكور في عبارة البعض ولا يتدبر في كلام الاعلام

حتى يقف على المرام وكيف يتدبر من لا غرض له الا بالالفاظ وآثارا بعافبان كون التخييل صحيحا وكذا كون المتخيلات

امورا متحققة في نفس الامر لا يوجب البحث عنها ايضا لا سيما اذا كانت قوة الوهم والتخييل المعارضين للعقل

مانعة وكذا كونها الطف مسائل العقليات واشرفها كما لا يخفى ولا نطول الكلام بذكر ما في قول المرتب لا حكام

الآثار العجيبة وقوله والاحكام المختلفة للآفاق وقوله بل هي الطف مسائل العقليات لفظا ومعنى من الكلام قال التاسعة

ان المسائل الحسابية والهندسية من اليقينيات لا يتطرق فيها الشكوك والاوهام بخلاف الالهيات والطبعيات الخ

اقول حاصل كلام المولى المعترض بطوله هو بيان ان المسائل الحسابية والهندسية يقينية ولها

فضل ومزية والالهيات والطبعيات مسائلها غير يقينية ومخدوشة فهي مفضولة وهذا القدر لا يصلح لان

يكون ايرادا على الاستاذ العلامة بل انما هو تسليم وانقياد لما افاد قدس سره حيث قال مع كثرة منافعها

وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية والعجب

من المولى المعترض كيف لا ينظر هنا الى هذا القول ويعترض عليه في الحادية عشر بالمنافاة ثم لا يخفى ان ترجيح

احد من الرياضي والطبعي على الآخر في الشرف والفضل واختيار مزاولة احدهما والاعراض عن الآخر مقامان مختلفان

والافضلية لا توجب الاشتغال والمفضولية لا تقتضي الترك والاهمال بل يجوز ان يكون المفضول منظورا والا

مهجوراً الداعي اقتضى ولا مر السيد عاد وهذا معنى ما قيل انه قد يكون الغرض الاهم النظر في علم دون علم فيدون الكتب فيه دون آخر او لا ترى الى ان منهم من يقصد النحو ومنهم من يفيد في المنطق ومنهم من يفيض في الحكمة الالٰهية ومنهم من يولف في التصريف ومنهم من يفرد الحكمة الطبعية بالتصنيف ومنهم من يخص الحكمة الرياضية بالتاليف ومنهم من يولف في التفسير ومنهم من يتشرف بالتاليف في الحديث ومنهم من يصنف في علم الكلام ومنهم من يهتم بشان الفقه ويصنف فيه فلولا ذلك لما تركوا الارجح وحالوا المرجح ولعل المولى المعترض يراهما متحدين او متساوقين ومتلازمين فيثبت للمسائل الحسابية والهندسية شرفا وفضلا ويستدل بهذا الشرف على انه يجب ان يحاولا حتما وهذا اشتباه منه قطعا ثم انه لا يتم هذا الاستدلال لانا اذا اثبت لهما على الطبعي والالٰهي فضلا كليا لانه لو لم يثبت الفضل الكلي فكما يكون بوجه ما لهما فضل يستدعي محاولتهما يكون بوجه آخر لهما مفضولية تقتضي الاعراض عن مزاولتهما ثم لو تم لاوجب على كل من اراد التصنيف ان يحاولهما ويعرض عمن غيرهما ولا ان من ان يعرض عن الالٰهي والطبعي ثم لا يخفى ان الكلام في الاعراض عن مطلق الحكمة الرياضية من غير تخصيص قسم دون قسم وكلام المولى المعترض يثبت للقسمين منها شرفا ويوجب محاولتهما بخصوصهما لا محاولة الحكمة الرياضية مطلقا ثم ان قوله ولذلك ترى الحكماء متناقضين فيما بينهم قد اخذه من حاشية مولانا تراب علي المرحوم واكتفى على بيان المفضولية ولم ينظر الى ما قال الصدر الشيرازي في بيان وجوه تفضيل الطبعي على الالٰهي ولا الى ما قال المحققون في شان هذين العلمين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبعي والالٰهي لا يخلو عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل الزمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به

قال العاشرة ان قوله لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل غلط محض فان للعقل والفكر ايضا مداخلة في الرياضيات بترتيب المقدمات والاستنتاج منها فان الحاكم فيها هو العقل وان كان بعض المقدمات خيالية وهمية الخ

اقول ليس الغلط الا من الموقع في المغلطة فانه ارتكب ان قول الاستاذ العلام فيما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بمعنى انه ليس للفكر والروية فيها مداخلة فاعترض عليه بان للعقل والفكر ايضا مداخلة في الرياضيات بترتيب المقدمات والاستنتاج منها وهذا سهو ظاهر من المولى المعترض فان

قول الاستاذ العلامة فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية الخ متفرع على قوله وذلك لابتنائها غالبا على التخييل والاعمال ههنا مصدر قولك اعمل رأيه اذا عمل به ومعنى ابتناء الرياضي غالبا على التخييل كما علمت في الثامنة ان في الحكمة الرياضية شدة مداخلة للقوة الوهمية وكثرة معاونة للوهم والتخييل المعارضين للعقل المسوقين للغلط حتى ان ممارستها تورث ملكة التخييل المزاحم للتعقلات الحاصلة من الطبعي والالهي الذين يحتاج الناظر في كل مسائلهما الى مزيد تجريد للعقل وتصفية للفكر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية وظاهر انها اذا كانت للقوة الوهمية فيها شدة مداخلة وللوهم والتخييل كثرة معاونة فليس فيها عمل بالفكر والروية فالمسلوب مدخلية العمل بالفكر والروية لا مداخلة الفكر والعقل بالكلية ومنشأ الغلط والتوهم انه لم يستشعر بامر التفريع كما يدل اسقاطه لفظ فلما في هذه الشبهة والشبهة الآتية ولم يتأمل في معنى الاعمال ولم يفهم انه لو اريد سلب مداخلة العقل والفكر بالكلية لم تكن الرياضية قسما من الحكمة النظرية بل لم تكن قسما من مطلق الحكمة وهو صرح في صدد بيان وجه الاعراض عنها مع كونها قسما من الحكمة النظرية وكثرة فوائدها ووثاقة قواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية ولا يتصور حصول الغرض لسلب مداخلة العقل بالكلية بل لا دخل لسلب مداخلة العقل والفكر بالكلية في الاعراض وعدم الاعراض كما انه لا دخل لتحقق المداخلة التي اثبتها في عدم الاعراض وباب الاعراض فاثبات تلك المداخلة لا يجديه نفعا على انه ما من علم الا وفيه مثل هذه المداخلة للعقل الم تر الى ان مسائل العلوم الادبية كيف اثبتوها بالقياسات الاقترانية والاستثنائية والافتراض والخلف ولعل المعترض لم يتيسر له النظر الى ما افاده السكاكي في تكملة علم المعاني من المفتاح واذا فهمناه ما استفهم بقوله فهل الاعمال الفكر والروية فيها مدخل ام لا فنزيد التنبيه على بعض ما في كلامه المختل فنقول اما اولا فان قوله فان الحاكم فيها هو العقل وان كان بعض المقدمات خيالية وهمية دليل على ما ذكره من مداخلة العقل في الرياضيات من حيث ترتيب المقدمات والاستنتاج منها ولا يصح هذا الاستدلال فان الحاكمية في المقدمات لا تعلق لها بالمداخلة الترتيبية والاستنتاجية حتى يستدل بها عليها واما ثانيا فلا يخفى ما في قوله والى براهين ابطال الجزء المبنية على المقدمات الهندسية المذكورة في شرح الصدر الشيرازي للهداية الحكمة كيف تركبت منها القياسات الاقترانية والاستثنائية المنتجة للنتائج اليقينية ولو قال الى مقدمات هندسية كيف تركبت منها القياسات الاقترانية والاستثنائية لابطال الجزء الذي لا يتجزى لكان لكلامه معنى قال الحادية عشر

ان قوله اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية مناف لقوله لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل الخ اقول بناء الشبهة على ان المعترض اخذ معنى قول الاستاذ العلامة فلما لم يكن لاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل انه لا مدخلية للفكر والروية في الحكمة الرياضية وقد عرفت في العاشرة ان

هذا غفلة واضحة من المولى الفهامة ولا نضيع الوقت بالاعادة فالمنافاة من آفات النفس ومعاونات الوهم

قال الثانية عشر ان قوله فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية بعد ذكر الاعراض عن الحكمة العملية والرياضية ومدح الطبعية والالٰهية تفريع عجيب الخ **اقول** نظم كلام الاستاذ العلامة رحمه الله تعالى رحمة واسعة هكذا وكذا عن الحكمة الرياضية باقسامها الاربعة وهي الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة اصولها وقواعدها وكون اكثر مسائلها يقينية واكثر دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لا تنبهها غالبا على التخييل فلما لم يكن الاعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبعية والالٰهية اعرضوا عنها الا القليل وآثروهما بالتحصيل فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية الخ ولا يخفى على من له حلاوة فهم الالفاظ العربية انه انما مدح قدس سره الحكمة الرياضية اولا وبين وجه الاعراض عنها مع الممدوحية ثانيا وذكر حال ايثارهم لتحصيل الحكمة الطبعية والالٰهية ثالثا ويعذر باختصار كتابه من اختصاره على الحكمة الطبعية رابعا والفاء في قوله فنحن اما عاطفة او بمعنى الواو ولا يبعد ان يكون سببية او زائدة لفائدة موقع السببية وليست بها والكل صحيح اما الاولى فلانه قال الشيخ الرضي وقد يفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاما مرتبا في الذكر على ما قبلها لا ان مضمونها عقب مضمون ما قبلها في الزمان كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين فان ذكر ذم الشيء او مدحه يصح بعد جري ذكره ثم بلفظه فكذا ههنا فانه بعد ما جرى ذكر كون كل واحد منها موثرة وصالحة للايثار صح ذكر ايثار واحدة منها اي الحكمة الطبعية والاختصار عليها بعذر الاختصار واما الثانية ففي القاموس وبمعنى الواو بين الدخول فحومل وقال ابن الناظم في شرح الالفية الثاني عطف بمجرد المشاركة في الحكم بحيث يحسن الواو كقول امرء القيس ع بسقط اللوى بين الدخول فحومل الخ ولا يخفى انه لا نزاع في صحة ونحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية بالواو واما الثالثة فلانها تختص بالجمل وتدخل على ما هو الجزاء معنى وعلامتها صلوح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام السابق شرطها وتدخل على ما هو الشرط في المعنى اذا كان ما بعدها سببا لما قبلها وهي ههنا دخلت على ما هو الجزاء معنى قال الشيخ الرضي وهو كثير في القرآن المجيد وغيره قال تعالى ام لهم ملك السموات والارض وما بينهما فليرتقوا في الاسباب وقال تعالى انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها اي اذا كان عندك هذا الكبر وقال رب فانظرني اي اذا كنت لعنتني فانظرني وقال فانك من المنظرين اي اذا اخترت الدنيا على الآخرة فانك من المنظرين وقال فبعزتك اي اذا اعطيتني هذا المراد فبعزتك لاغوينهم الخ فالمعنى ههنا انه اذا ثبت ايثارهم لكل واحدة منها بالتحصيل او اذا تقرر صلوح كل واحدة للايثار فنحن بصدد الحكمة الطبعية

قوله [illegible] الاشتغال [illegible] الطبعية والالٰهية [illegible] دون الطبعية [illegible]

في هذا المختصر او المعنى انما اذا كانتا هما المؤثرتين فنحن بصدد الحكمة الطبعية منهما ولا نتجاوز الاخرى لمانع
الاختصار واما الرابعة فلانه قال الشيخ الرضي ثم انه قد يؤتى في الكلام بما بعد موقعها موقع الفاء السببية وليست بها
بل هي زائدة وفائدة زيادتها التنبيه على ان ما بعدها لازم لما قبلها لزوم الجزاء للشرط الخ فالمعنى ان كوننا
بصدد الحكمة الطبعية والاكتفاء عليها بسبب ان هذا الكتاب مختصر لازم لوقوع الاعراض عن الحكمة العلمية
والرياضية وايثار الحكمة الطبعية والالهية لكن المولى المعترض ما امعن وفرع الشبهة على ما وجد في مختصرات
الفن واشتبه عليه امر الضمير المنصوب في آثروهما فطعن ثم كلامه محل كلام من وجوه اما اولا فلانه ما صرح بالطبعية
والالهية بل صرح الرياضية اولا ثم ذكر وجه الاعراض عنها واما ثانيا فلا يخفى ما في توصيف الوجه بالسابق في قوله
الوجه السابق فانه يقتضي الوجه اللاحق واما ثالثا فانه قد اتى بالى في صلة الاقبال في قوله يقتضي الاقبال الى
الحكمة الطبعية والالهية وفي قوله لا الى الطبعية فقط وكان عليه ان يقول على الحكمة الطبعية والالهية ولا على
الطبعية فقط كما لا يخفى على من تتبع كتب اللغة قال الثالثة عشر ان المؤلف لما كان في صدد الاختصار على
الحكمة الطبعية كان عليه ان يذكر وجه الاعراض عن الالهي ايضا حتى يصير كلامه مربوطا مضبوطا اقول
قد اشار قدس سره الى وجه الاختصار بتعبير كتابه بالمختصر واتى بوجه الاختصار على الوجه الاخصر على انه قد يكون الغرض
الاهم النظر في علم دون علم فتدوّن الكتب فيه دون آخر ثم الكلام السابق انما يفيد ان الناس اعرضوا عن
الحكمة العلمية والرياضية واثروا بتحصيل الطبعية والالهية لا ان النظر والتدوين فيهما واجب على كل مصنف و
فرق بين الاعراض الذي ذكر قبله والاختصار الذي وقع من قبله فلا يخفى ما في قوله ان يذكر وجه الاعراض
عن الالهي ايضا قال الرابعة عشر ان الوجه الوجيه للاعراض المذكور امر آخر ظاهر باهر غير خفي
على العاقل الماهر اقول هذا كلام يتحير فيه الناظر ويتعجب منه السامع الماهر لا يصلح للايراد على كلام الاستاذ
بل هو امر آخر فان المولى المعترض نقل اولا في صدر الرسالة عبارة الاستاذ العلام ثم قال ان هذا الكلام مخدوش
لفظا ومعنى بخدشات عديدة ومطروح بايرادات سديدة ثم اخذ يعدها حيث يقول الاولى والثانية الى ان
قال الرابعة عشر ان الوجه الوجيه للاعراض امر آخر الى آخر ما على غفلة منه صدر ويقول في خاتمة الرسالة
فتلك خمس عشرة كاملة لتزييف ذلك المقال كافلة فما يعرف قبيله من دبيره ويتفوه بما في نفسه خطر ولا شعر
بان هذا الايراد اللفظي او المعنوي على اي لفظ او اي معنى وما حاصل الايراد الذي ذكره وعيب على نفسه كل عاقل ماهر
قال الخامسة عشر ان قوله متوكلين على الله ونعم الوكيل كلام ساقط رذيل فلو قال وهو نعم الوكيل
لكان بحسنه السبيل اقول هذا الكلام يحتمل وجوها كل منها يصلح لان يكون من قبيل ايراد اقبحها ان قوله
ونعم الوكيل يتوهم فيه انه معطوف على الله في قوله على الله ولو قال وهو نعم الوكيل لزال هذا التوهم ومثاله

لا يحسن حذف المخصوص بالمدح لنعم فلو قال وهو نعم الوكيل كان حسنا ومنها انه لو قال وهو نعم الوكيل بدلا عن قوله
متوكلين على الله ونعم الوكيل لكان مستحسنا ومنها ان قوله ونعم الوكيل جملة فعلية انشائية لا يحسن عطفها على الجملة
الاسمية الاخبارية التي قبلها فلو قال وهو نعم الوكيل لكان احسن السبيل هذا هو ابعد احتمالات كلامه لانه لو كان
هذا هو الذي ساق له الكلام لنقل الجملة بالتمام بان قال ان قوله فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبعية متوكلين على
الله ونعم الوكيل كلام ساقط رذيل ولم يقتصر على قول الاستاذ العلامة متوكلين على الله ولم يعرض عن الجملة
التي هي مدار الشبهة فهذا الاقتصار والاعراض منه ينادي على انه لم يرد هذا المعنى وبنى الشبهة على قول
الاستاذ متوكلين على الله ومنها ان قوله ونعم الوكيل معطوف على قوله متوكلين على الله وهو حال والانشاء
لا تقع حالا فلو قال وهو نعم الوكيل كانت الجملة اسمية متعلق خبرها انشائية وح يكون الكلام حسنا فان
كان مراده هو الاول فنقول اولا انه لا يتوهم هذا العطف الا من حرم عن حظ العقل والفهم وابتلى ببلية الخبط في
الوهم وثانيا ان مثل هذا التوهم سعة في قوله وهو نعم الوكيل بعينه بل في كل مقام يوجد فيه الواو من
غير تعيينه وثالثا انه يلزم على هذا ان يكون قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ساقطا رذيلا
في نفسه عياذا بالله من شر الشيطان وكيده وان كان غرضه هو الثاني فالجواب ان حذف المخصوص بالمدح
جائز من غير الضعف والقبح كيف ينكر شئ قد صرح به ائمة الاعراب والتفسير وجوزوه من غير نكير متمسكين بكلام
الملك القدير قال عز من قائل واعتصموا بالله هو مولكم فنعم المولى ونعم النصير وقال تع فنعم عقبى الدار وقال تع
وان تولوا فاعلموا ان الله مولكم نعم المولى ونعم النصير وقال تع وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وفي تفسير البيضاوي
اي نعم الموكول اليه هو وقال ابن الحاجب في الكافية وقد يحذف المخصوص اذا علم مثل نعم العبد وفنعم الماهدون
وقال ابن مالك في الالفية وان تقدم مشعر به كفى + كالعلم نعم المقتنى والمقتفى + وقال ابن الناظم في
الشرح قد يتقدم نعم ما يدل على المخصوص بالمدح فيغني ذلك عن ذكره كقولك نعم المقتنى والمقتفى اي المتبع
ونحوه قوله تعالى عن ايوب انا وجدناه صابرا نعم العبد وقول الشاعر اني اعتمدتك يا يزيد فنعم معتمد والوسائل وان اراد
الثالث فنقول انه لو قيل وهو نعم الوكيل مقام قوله متوكلين على الله ونعم الوكيل لاختل حسن النظام كما لا يخفى
على العارف باساليب الكلام ويفوت المرام لان المناسب لمثل هذا المقام هو ان الاشتغال بما بصدد
مقيد بحال التوكل على الله العزيز العلام وان التوكل عليه لانه الموكول عليه الجيد للانام ثم لا يذهب على ذوي
الافهام انه ليس ح وجه وجيه لايراد المسند اليه مضمرا في هذا المقام كما يقول المعترض الفهام وان كان مقصوده
هو الوجه الرابع ففيه بحث من وجوه اما اولا فلانا لا نسلم ان الواو عاطفة لم لا يجوز ان تكون اعتراضية كما في قوله ان
الثمانين وبلغتها وانا ثانيا فبانه ان سلمنا ان الواو عاطفة فلا نسلم ان قوله ونعم الوكيل معطوف على جملة فنحن في

هذا المختصر الخرلم لا يجوز ان يكون معطوفا على قوله متوكلين وسيجيء بيانه او معطوفا على نعم المتوكل عليه حذف
اليه من قوله متوكلين على الله قال مولانا عصام الدين في الاطول او عاطفة بتقدير المعطوف عليه اي نعم
ونعم الوكيل حذف لانسياق الذهن اليه من قوله ولي ذلك وأما ثالثا فبانه ان سلمنا انه معطوف على جملة
فنحن الخ فلا نسلم انها اخبارية بل هي انشائية في صورة الخبر وأما رابعا فبانه ان سلمنا انها اخبارية فلا نسلم
عطف الفعلية الانشائية على الاسمية الاخبارية فان المنصور ان المخصوص مبتدأ ونعم مع فاعله خبره قال
الشيخ الرضي في شرح قول ابن الحاجب هو مبتدأ ما قبله خبره او خبر مبتدأ محذوف قال ابن خروف لا يجوز
الا ان يكون مبتدأ مقدم الخبر لجواز دخول نواسخ المبتدأ عليه وحكى الاندلسي مثله عن سيبويه وهذا الذي نصرناه
من قبل انتهى فعلى هذا يكون من عطف الاسمية الخبرية التي متعلق خبرها فعلية انشائية على الاسمية الاخبارية قال
السيد السند قدس سره في حاشية المطول استصعب الشارح هذا العطف والامر هين لانا نختار اولا انه معطوف على
مجموع جملة هو حسبي لكنا نقدر في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره سابقا اي وهو نعم الوكيل معنا وح على ما هو المشهور
وسيأتيك انه الحق وهو مقول في شانه نعم الوكيل فتكون جملة اسمية خبرية متعلق خبرها جملة فعلية انشائية
ولا شبهة في صحة عطفها على الجملة الاسمية الخ وأما خامسا فبانه ان سلمنا كونه من عطف الفعلية الانشائية على الاسمية
الاخبارية فلا نسلم انه ممتنع مطلقا قال الچلپي في حاشية المطول وليس مراد الشارح المحقق نفي مثل هذا التركيب مطلقا
كيف وقد اشار في شرح الكشاف عند الكلام على قوله تعالى يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا الى جواز عطف
الاخبار على الانشاء باقتضاء المقام وفي مباحث الفصل والوصل باعتبار عطف القصة على القصة واستحسنه وصرح
في اول احوال المسند على جواز ليت زيدا قائم وعمرو منطلق بعطف الجملة الثانية على مجموع الجملة الاولى
فكيف يتصور منه ان يريده مطلقا وانما مقصوده الاعتراض على المصنف بهذا التوجيه ازفع ما اورد على الشارح رح
من ان هذا التركيب مطلقا غير مستقيم كيف وقد وقع نظيره في القرآن حيث قال الله تعالى ومأواهم جهنم و
بئس المصير انتهى كلامه يقول العبد الضعيف اصلح الله تعالى حاله ولو كان غرض العلامة في المطول والمختصر
رد تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل لما اورد هذا التركيب في اواخر خطبة المختصر والتلويح وشرح العقائد وان كان
مقصوده هو الخامس فنقول اذا كان نعم الوكيل معطوفا على متوكلين على الله باعتبار تضمنه معنى الفعل او
عدم اعتبار التضمن فيكون من باب عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ولا شبهة في جوازه قال
السيد السند في حاشية المطول ونختار ثانيا انه معطوف على حسبي ولا حاجة الى اعتبار تضمنه معنى يحسبني ويكفيني فان
الجملة التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفردات ويجوز عطفها على المفردات وعكسه انتهى وقال الخطائي
في حاشية المختصر ولو سلم فاللازم عطف الانشائية على الاخبار فيما له محل من الاعراب ولا شبهة في جوازه انتهى

وقال الیزدی فی حاشیتہ علی الحاشیۃ الخطائیۃ وفیہ بحث اذ یکفی فی صحۃ عطف الانشائیۃ علی الحال وقوعہا
حالا علی التاویل کما یقع خبرا کذلک بلا خلاف وقد صرح الشارح ان قول ابی النجم البطی واسمی حال
عن اللیالی علی تقدیر القول وقد یوجہ امتناع وقوع الانشائیۃ حالا ہہنا خاصۃ بان المعطوف علیہ وہو
انا اسال اللہ حال من فاعل سمیتہ ونعم الوکیل لا یصلح حالا عنہ بتقدیر مقولا فی حقہ لعدم صحۃ الحمل
وفیہ ایضا بحث اذ التاویل لا ینحصر فی ذلک بل یجوز بتقدیر قائلا بل ینتزع من مضمون الجملۃ وہو التوکل
والتفویض معنی یحمل علی ذی الحال فیقال اثبتہ حال کونی سائلا من اللہ تعالی کذا متوکلا علیہ مفوضا
امری الیہ وقد صرح بعض المحققین بمثل ذلک فی الانشائیۃ الواقعۃ خبرا وبالجملۃ فالحکم بہذا الامتناع
لا وجہ لہ انتہی ثم لا یخفی انہ لا فرق علی التقدیرین الاخیرین بین اظہار المخصوص وحذفہ فی الورود والدفع
بل ہما کفرسی رہان وایضا لا دخل فی الحسن او الصحۃ لتقدیم المخصوص ولا وجہ ہہنا للعدول عما ہو الاکثر
فی الاستعمال قال الشیخ الرضی والاکثر فی الاستعمال کون المخصوص بعد الفاعل لیحصل التفسیر بعد
الابہام کما مر الخ ثم اقول فی قولہ ولو قال وہو نعم الوکیل لکان حسنا نظر ظاہر لان مقابل الحسن
ہو القبیح فیعود کلام المعترض الی انہ لو لم یقل وہو نعم الوکیل وقیل ونعم الوکیل لکان جائزا لکن
یکون قبیحا لا حسنا وہذا مذہب مستحدث ومع ہذا لا وجہ لتحقق الحسن عند الذکر والقبح عند الحذف بل الحذف
ہو الاولی لما فیہ من فائدۃ لیست فی الذکر کما لا یخفی ثم کان المناسب لحالہ ان یقول کان حسنا
سبیل لا السبیل والوجہ ظاہر ثم ان توصیف قولہ خمس عشرۃ بقولہ کاملۃ لا وجہ لہ الا ان یکون
من قبیل تسمیۃ الشیء باسم نقیضہ وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین والصلوۃ علی رسولہ محمد وآلہ اجمعین فقط

خاتمۃ الطبع

حامدا ومصلیا ومسلما

وبعد فہذہ رسالۃ رشیقۃ وعجالۃ انیقۃ حررہا الفاضل العلام البحر الذکی القمقام مولانا المولوی السید سلطان حسن البریلوی لا زال
راشدا لکل غی غوی مجیبا عما اوردہ العالم المتورع المتزہد المتبرع مولانا المولوی المفتی محمد سعد اللہ المراد ابادی ایدہ اللہ
بالایادی علی بعض عبائر الہدیۃ السعیدیۃ فی الحکمۃ الطبعیۃ ولقد اصاب واجاد فیما اجاب وافاد فللہ درہ من مجیب رشید واہم واسکت
المورد واتم تحقیقات دائقۃ وتدقیقات فائقۃ جزاہ اللہ خیر الجزاء وانعم علیہ بالاجزاء قد طبعت فی المطبع الملقب بشعلۂ طور الواقع
فی بلدۃ کانفور وکان طبعہ بالتمام فی شہر المحرم الحرام سنۃ الف ومائتین وثمان وثمانین من ہجرۃ سید النبیین
علیہ وعلی آلہ الصلوۃ والسلام الی یوم الدین